Pr. Lect. Dr. Ioniţă Apostolache

APOLOGETICA ORTODOXĂ - MĂRTURISIRE ŞI APOSTOLAT

Cu binecuvântarea
IPS Dr. IRINEU,
Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei

Editura Mitropolia Olteniei
Craiova, 2017

Referenţi ştiinţifici:
Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Băjău
Pr. Conf. Univ. Dr. Adrian Boldişor

ISBN: 978-606-731-005-4

CUPRINS:

A. APOLOGETICA CHRISTIANA
Lucrarea mărturisitoare a Bisericii în primele veacuri creştine

B. APOLOGETICA ORTHODOXA
Fundamentele propovăduirii Cuvântului Dumnezeiesc

C. APOLOGETICA COLOQUIARUM
Apostolatul şi asumarea dialogului

A. APOLOGETICA CHRISTIANA
Lucrarea mărturisitoare a Bisericii în primele veacuri creştine

I. APOLOGETICA BISERICII. CONSIDERAȚII GENERALE

Zidită pe temelia cea tare a credinței apostolice,[1] Biserica Mântuitorului Hristos a purtat întru sine datoria unei existențe mărturisitoare. Din roadele morții și Învierii Domnului au luat întărire primii didascali și mărturisitori ai creștinismului. Având această certitudine, ei au așezat în propria lor viață „Cuvântul cel bun”, făcându-l să rodească însutit pentru lucrarea cea bună a credinței. Apostoli, prooroci, învățători, harismați, toți laolaltă „și cu o singură gură” au pus în practică porunca dată de Mântuitorul Hristos lor și printr-înșii și nouă, până la sfârșitul veacurilor: *„Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului, și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu sunt cu voi până la sfârșitul veacului*”.[2] Din aceste cuvinte înțelegem că datoria fiecărui creștin botezat este aceea de a-L mărturisi permanent pe Hristos, atât prin cuvânt, cât mai ales prin faptă și propria lucrare. În felul acesta, fiecare credincios reprezintă, prin mărturisirea pe care o face, un exemplu viu pentru ceilalți. De aceea, putem spune că „*apologetica* creștină nu este numai rațională, nici numai duhovnicească, nu este numai exprimare a unor concepte, nici numai experiență fără capacitatea de a exprima într-o anumită măsură taina întâlnirii dintre Dumnezeu și om. Nu putem concepe *dimensiunea apologetică* a teologiei în afara mărturisirii și experienței sfinților care au contribuit la exprimarea credinței și la formularea dogmelor Bisericii. Aceasta pentru că nu există viață sfântă fără mărturisirea dreaptă și mărturisirea dreaptă fără credință dreaptă și nu există credință dreaptă fără viață sfântă și mărturisirea dreaptă”.[3]

Fundamentul demersului apologetic al Bisericii se descoperă în lucrarea de propovăduire a Sfinților Apostoli. Ei sunt prima oară încredințați cu propovăduirea Cuvântului dumnezeiesc. Misiunea lor

[1] *Cf.* Mt. 16, 18.
[2] Mt. 28, 18-19.
[3] Cristinel Ioja, „Caracterul apologetic-mărturisitor al teologiei ancorate în Tradiția patristică și eclesială”, în *Apologetica Ortodoxă,* vol. I, coord. Adrian Lemeni, Ed. Basilica, București, 2013, p. 89

a fost pregătită cu grijă și întărită de Mântuitorul Hristos, ale Cărui minuni, cuvinte și învățături le-au fost pilde și întărire pentru mai târziu. Semnificativă rămâne în acest sens „misiunea de probă”, moment în care Domnul alege dintre „șaptezeci (și doi)” dintre ucenicii Săi și îi trimite „*câte doi înaintea feței Sale, în fiecare cetate și loc, unde Însuși avea să vină*”.[4] Descoperim aici prima inițiativă concretă de promovare a învățăturii celei noi pe care Hristos a făcut-o cunoscută iudeilor prin cuvintele și faptele Sale. Este importantă în acest sens binecuvântarea pe care Învățătorul o așază peste cei ce aveau să fie scoși în lume „*ca niște miei în mijlocul lupilor*”. Ca purtători ai Cuvântului dumnezeiesc, ucenicii au fost îndemnați să stăruiască în lucrarea de propovăduire, înarmați fiind cu armele Duhului. În această stare, atitudinea pe care Mântuitorul îi îndeamnă să o îmbrățișeze este definitorie: „*Nu purtați pungă, nici traistă, nici încălțăminte; și pe nimeni să nu salutați pe cale. Iar în orice casă veți intra, întâi ziceți: Pace casei acesteia. Și de va fi acolo un fiu al păcii, pacea voastră se va odihni peste el, iar de nu, se va întoarce la voi. Și în această casă rămâneți, mâncând și bând cele ce vă vor da, căci vrednic este lucrătorul de plata sa. Nu vă mutați din casă în casă. Și în orice cetate veți intra și vă vor primi, mâncați cele ce vă vor pune înainte. Și vindecați pe bolnavii din ea și ziceți-le: S-a apropiat de voi împărăția lui Dumnezeu. Și în orice cetate veți intra și nu vă vor primi, ieșind în piețele ei, ziceți: Și praful care s-a lipit de picioarele noastre din cetatea noastră vi-l scuturăm vouă. Dar aceasta să știți, că s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu*”.[5]

Așa se face că, după Înălțarea la ceruri și după întemeierea Bisericii la Cincizecime, lucrarea de propovăduirea a învățăturii creștine s-a intensificat treptat, căutând în primul rând să răspundă și să lămurească necesitățile poporului. Din acest punct de vedere, lucrarea de propovăduire a primilor misionari s-a *transpus apologetic* în viața Bisericii, înțelegându-se aici **dimensiunea jertfelnică și mărturisitoare** a Apologeticii Creștine. Treptat însă, din necesitatea unei argumentări cât mai temeinice a învățăturilor de credință, Biserica s-a deschis tot mai mult spre științele externe, îmbrățișând până la un punct logica interacțiunii dialogice. Astfel, mergând după gândirea Sfântului Vasile cel Mare, care afirma că cel botezat *trebuie să culeagă ce e mai bun din darurile lumii*, teologia își dezvoltă treptat latura mărturisitoare și apologetică.

---

[4] Lc. 10, 1.

[5] Lc. 10, 4-11.

Această rânduială a asigurat în primă instanță cadrul necesar pentru propovăduirea Cuvântului Dumnezeiesc, în contextul interacțiunii cu filosofia păgână. Această întâlnire, considerată, pe de o parte nefastă în latura ei contradictorie și eretică, pe de altă parte benefică, participând intens la primirea și înțelegerea Evangheliei lui Hristos, este analizată distinct în operele primilor Apologeți Creștini. Așa se face că în primele veacuri, „Sfântul Iustin Martirul și Filosoful cuprinde cu îndrăzneală toate strădaniile omenești, punându-le în legătură cu Adevărul creștin. «*Lucrurile care s-au spus cu dreaptă judecată de către oameni ne aparțin nouă, creștinilor*».[6] Tațian Asirianul, Atenagora și Teofil al Antiohiei vor dezvolta tot mai mult și în detalii tot mai fine această amplă decodificare creștină a gândirii filosofice grecești. Deopotrivă cu exprimarea unei critici articulate a politeismului grec, apologeții preiau, în mod selectiv, multe concepte și afirmații ale filosofiei, confirmându-le înțelesuri noi, cuprinzătoare în lumina unei tot mai viguroase învățături despre Logos(ul), dezvoltată organic din *Adevărul Revelat*, în cuprinsul vieții Bisericii. În aceeași linie, **Clement Alexandrinul** exprima convingerea că «Dumnezeu este izvorul tuturor lucrurilor bune»: «Filosofia, scria el, le-a fost dată grecilor înainte de toate și fără ocolișuri, până ce Domnul urma să-i cheme la El. Aceasta a fost o călăuză care să aducă în gândirea greacă pe Hristos, așa cum Legea i-a adus pe evrei. De aceea, filosofia a fost înainte-mergătoare, netezindu-i calea celui care este desăvârșit în Hristos».[7] În paralel însă cu aceste dezvoltări ale reflecției teologice, o abordare *apologetică distinctă* se conturează în cuprinsul culturii latine (teologie din apusul creștin). Prin **Sfântul Irineu** și **Tertulian**, Biserica formulează mai degrabă critici la adresa filosofiei, considerându-o, cu temei, drept principala sursă a ereziilor. Însă chiar și apologeții latini recunosc în păgâni o anumită întrezărire a Adevărului, fără a o pune pe seama logosului din om, așa cum procedau de regulă apologeții greci, ci pe suflarea divină, existentă în fiecare făptură urmașă a lui Adam”.[8]

---

[6] *Apologia* 2, 13-14.

[7] Clement Alexandrinul, *Stromatele,* 1, 5-28, în PSB 5, traducere, cuvânt înainte, note şi indici de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982, p. 13-26.

[8] Pr. Răzvan Ionescu, „Argument. Despre (re)descoperirea Apologeticii ortodoxe prin asumarea perspectivei eclesiale de mărturisire în Duhul şi Adevărul Bisericii în contextul exigenţelor academice, ştiinţifice şi culturale contemporane”, în *Apologetica Ortodoxă,* p. 28-29.

I.1. Legătura Apologeticii cu disciplinele sistematice

În această interacțiune, fundamentată de fiecare dată scripturistic, propovăduirea adevărurilor de credință a avut nevoie de o expunere susținută de argumente din ambele planuri. Iată de ce, atunci când se vorbește de Apologetică în sine, se are în vedere mai întâi *caracterul dogmatic al învățăturii de credință*. „*Dogmatica generală*, nota mitropolitul Irineu Mihălcescu, expune rațiunea de a fi a credinței religioase comune tuturor religiilor, servindu-se de argumente istorice și filosofice, deci *raționale*. A doua (*Dogmatica specială*) expune numai adevărurile creștine și se servește pe lângă argumentele raționale și de argumente din Revelația Vechiului și Noului Testament. Din această cauză cea dintâi se numește *Propedeutică* sau *Hodegetică*, precum și *Teologie fundamentală*. Se mai numește și *Teologie filosofică* sau *speculativă*, pentru că în expunerile sale face mult uz de filosofie și de speculație, cu toate că numele acestea se pot da și celei speciale. Teologia fundamentală poate purta și numele de *Apologetică*, fiindcă scopul său ultim este de a apăra religia creștină contra atacurilor din afară. Numele de Apologetică este relativ nou, dar trebuința de a apăra credința creștină este tot așa de veche ca și Biserica creștină”.[9]

Pe de altă parte, episcopul greco-catolic Vasile Suciu evidențiază țelul dogmatic al Apologeticii creștine. El arată că datoria Bisericii este de a mărturisi permanent esența adevărurilor descoperite de Dumnezeu în lume. Prin această lucrare, se pune în valoare dimensiunea expozitivă a Teologiei Dogmatice. În felul acesta, „scopul teologiei dogmatice este: *să expună singurele adevăruri descoperite, pe care apoi să le dovedească, să le ilustreze și să le apere contra atacurilor dușmane*. Aceasta este teologia dogmatică propriu-zisă, care se numește teologie dogmatică specială. Dar fiindcă teologia dogmatică specială presupune revelația, la care aleargă ca la un izvor sigur, ca dintr-însul să-și scoată adevărurile, pe care apoi să le dovedească, ilustreze și să le apere; de aceea, este și trebuie să fie o altă parte a teologiei dogmatice, care să ia în apărare și să pună în siguranță însăși revelația, dovedind autoritatea ei dumnezeiască. Partea aceasta a teologiei dogmatice se numește *teologie dogmatică fundamentală* sau *generală*”.[10]

---

[9] Pr. Ioan Mihălcescu, *Curs de Teologie fundamentală sau Apologetică*, vol. I, Librăria Petru Surdu, București, 1932, p. 5.

[10] Dr. Vasile Suciu, *Teologia dogmatică fundamentală. Apologetica creştină*, vol. I, Tipografia Seminarului gr.-cat., Blaj, 1927.

De reținut este și faptul că, de-a lungul timpului, Apologetica creștină a purtat diverse denumiri. Unii au numit-o „știința ce tratează în manieră sistematică principiile constitutive și conducătoare ale științelor teologice” sau „știința argumentelor și metodelor proprii apărării religiei”; „apărarea înțeleaptă a apărării religiei prin argumentele pe care se sprijină”; „demonstrația și apărarea științifică a religiei creștine”. Din toate acestea reținem următoarele: *1. Apologetica este o știință;*[11] *2. ea ar trebui așezată în rândul științelor teologice; 3. Apologetica este o demonstrație pentru creștinism; 4. Ea apără creștinismul înaintea vrăjmașilor lui; 5. Apologetica se sprijină pe revelația dumnezeiască.*

Etimologia termenului de Apologetică vine de la grecescul „***apologhia***”, care exprimă în sine **apărarea sau justificarea unui adevăr de credință și chiar a unei persoane.** Din acest înțeles s-au desprins mai multe stări de fapt, începând chiar din epoca filosofilor antici. Astfel, apare „Apologia lui Socrate”,[12] ce conține „apărarea pe care marele filosof atenian și-o face în fața Hiliaștilor, chemați să-l judece, pentru că nega pe zei și corupea pe tineri”.[13] De la această etimologie au luat naștere, în decursul timpului, doi termeni: *apologetică* și *apologie*. Diferența dintre ei este stabilită de profesorul Ioan Gh. Savin, care spune: „în biserica creștină au fost întrebuințate ambele denumiri, însă cu înțelesuri deosebite: *apologia*, folosită încă de la începutul creștinismului, înseamnă apărarea unor puncte parțiale de credință, precum și respingerea atacurilor aduse, pe când *apologetica* înseamnă justificarea și apărarea doctrinei creștine considerată în întregimea ei”.[14] Prima etimologie este valabilă primelor secole creștine, în special

[11] Întrucât „își dovedește aserțiunile sale, și anume din adevărurile descoperite, și apoi se știe, că constitutivul oricărei științe este, ca să-și dovedească concluziile și afirmațiile; căci știința este: cunoașterea lucrurilor prin cauzele lor. Prin aceasta – prin demonstrarea concluziilor sale – teologia se deosebește de credință. Pentru că adevărurile de credință se admit pentru autoritatea lui Dumnezeu, care le-a descoperit; iar concluziile teologice: pentru evidența lor în principiile din care s-au dedus” (Dr. Vasile Suciu, *Teologia dogmatică fundamentală* ..., p. 8).

[12] Lucrarea a fost alcătuită de Xenofon, vestitul autor al „Retragerii celor zece mii”. În limba română se găsește tradusă, alături de scrierile „Ospățul” și „Din viața lui Socrate”, la Editura Antet, după textul apărut în anul 1925, la Cultura națională, în București. Traducătorul acestei valoroase lucrări este realizată de marele filolog român Ștefan Bezdechi.

[13] Ioan Gh. Savin, *Apologetica, vol. I,* ediție îngrijită și redactată de Radu Diac, Ed. Anastasia, București, 2002, p. 16; Idem, *Curs de Apologetică, vol. I, Partea introductivă*, Tipografia „Fântâna Darurilor”, București, 1935, p. 5.

[14] Idem, *Apărarea credinței. Tratat de Apologetică*, ediție îngrijită de Dan Mezdrea, postfață de Aurel Savin, Ed. Anastasia, București, 1996, p. 11.

primilor Apologeți ai Bisericii: Iustin Martirul, Tațian, Atenagora, Tertulian etc. Sub denumirea de *apologetică*, această disciplină se întâlnește abia în Evul Mediu, culminând în secolul XVIII, cu perioada filosofiei materialiste.

Așa cum aminteam mai sus, în raport cu celelalte discipline, Apologetica rezonează în mod special cu **Dogmatica**, din care își inspiră pledoaria, folosind în primul rând învățătura de credință a Bisericii. În acest sens, dincolo de caracterul foarte direct al acestei convingeri, afirmația mitropolitului Irineu Mihălcescu vis-à-vis de legătura dintre **Dogmatică** și **Apologetică** rămâne cât se poate de concludentă.[15] Sunt invocate aici câteva exemple și teorii cu privire la misiunea didactică a Apologeticii creștine.[16] După părerea unor teologi apuseni,[17] Apologetica poate fi socotită independent de orice altă disciplină teologică, având *menirea de a apăra credința creștină în fața atacurilor care vin din afara Bisericii*. Nu a lipsit nici abordarea „savantă” a Apologeticii, scopul ei fiind prin urmare acela „*de a învăța pe clerici cum să apere doctrina bisericii în orice împrejurare. Cu ea trebuie să se încheie studiile teologice*”. La toate acestea se adaugă observația că cea mai potrivită abordare este cea după care *Apologetica este apropiată de domeniul Teologiei fundamentale*. Există totuși o diferență de uz în ceea ce privește numirile de *Teologie Fundamentală* și *Apologetică*. Prima se află în uzul *Bisericii Catolice*, iar cea de-a doua denumire este folosită cu predilecție de *protestanți*. „Biserica Ortodoxă folosește ambele numiri, una indicând conținutul ei, alta metoda ei. Termenul de apologetică e mai indicat și mai acceptat întrucât implică însuși scopul principal urmărit de disciplina noastră. Acest scop este apărarea și justificarea religiei cu

---

[15] Invocând mai întâi autoritatea unor teologi din spaţiul occidental, mitropolitul Irineu notează că Apologetica poate fi socotită „esenţa religiei creştine sau despre adevărurile fundamentale şi veşnice ale religiei pe care o apără, spre deosebire de Teologia dogmatică, care tratează adevărurile trecătoare ale unei oarecare religii şi numai într-un timp anumit. Dimpreună cu Polemica, ea stă la poarta studiilor teologice şi serveşte ca punte de trecere de la Filosofie la Teologie... Alţii spun că Apologetica şi Polemica îşi iau materialul din Teologia istorică şi exegetică, apără adevărul absolut al creştinismului împotriva atacurilor din afară şi ca atare stau în fruntea Teologiei dogmatice. Deci, Apologetica ar putea fi partea introductivă a Teologiei dogmatice speciale” (Pr. Ioan Mihălcescu, *Curs de Teologie fundamentală sau Apologetică*, p. 5-6).

[16] Ibidem.

[17] În special amintim aici pe teologii germani Chr. Ed. Baumstark şi Werke von Ebrard.

luminile rațiunii omenești și pe baza datelor revelației naturale”.[18] Pornind de aici, tot mitropolitul Mihălcescu este cel care arată că „*mulți dintre teologii romano-catolici întrebuințează pentru numirea de Apologetică pe cea de Apologie. Este vreo deosebire între ele? Apologetica se deosebește de Apologie ca fond și ca formă. Apologia poate fi: disertație, epistolă, roman, predică. Ca fond, poate fi din toate ramurile teologice, apărând un punct de credință sau mai multe. Punctul de vedere al apologiei variază după atacator. Apologetica, ca știință, are formă și fond neschimbător și, oricât de numeroase sunt atacurile, ele se resping după reguli stabilite. Ea este știință pură, pe când apologia este numai o formă literară*”.[19]

Chiar și așa trebuiesc subliniate câteva diferențe, în sensul că „numele de Teologie fundamentală ne indică mai întâi conținutul, pe când cel de Apologetică mai mult felul de aranjare al materiei, adică: *Teologia fundamentală se expune după metoda apologetică* ...[20] **În Biserica noastră, Apologetica e considerată ca una și aceeași cu Teologia fundamentală.** Așa la ruși, N. Rojdetswenschi, deși pune Apologetica la începutul studiilor teologice, totuși spune că stă în strânsă legătură cu Teologia dogmatică”.[21]

I.2. Mai mult cu privire la raportul dintre Apologetică și apologie

Potrivit profesorului Ioan Gh. Savin, obiectul Apologeticii este „*apărarea și justificarea religiei creștine prin mijloace oferite de rațiune*”. În dimensiunea ei practică, teologia apărării a fost identificată de foarte multe ori cu sensul de apologie sau teologie fundamentală. Cu toate acestea, spune profesorul Savin, „apologia, folosită încă de la începuturile creștinismului, înseamnă apărarea unor puncte parțiale de credință, precum respingerea atacurilor aduse, pe când Apologetica înseamnă justificarea și apărarea doctrinei creștine considerată în întregimea ei”. În acest context, Savin vede în Apologetică o „știință a apologiei” care vizează în mod direct „justificarea și apărarea sistematică

---

[18] Ioan Savin, *Apărarea credinței. Tratat de Apologetică*, p. 12.
[19] Pr. Ioan Mihălcescu, *Curs de Teologie fundamentală sau Apologetică*, p. 5-6.
[20] „Teologii romano-catoloci, completează profesorul Mihălcescu, aproape toţi au luat-o în acest sens. Protestanţii evită numele de Teologie fundamentală şi întrebuinţează numai pe cel de Apologetică. Sub numele de Teologie fundamentală e o singură operă, a lui Voigt” (Ibidem, p. 5-6).
[21] Ibidem.

a adevărurilor fundamentale ale religiei creștine cu ajutorul rațiunii. De aceea, *Apologetica se mai numește și Teologie fundamentală*, denumire uzitată mai ales în Biserica Catolică, pe când protestanții folosesc cu predilecție termenul de apologetică. În Biserica Ortodoxă sunt folosite ambele denumiri, una indicând conținutul, alta metoda ei. Termenul de apologetică este mai indicat și mai acceptat, întrucât el implică însuși scopul principal urmărit de disciplina noastră. Acest scop este apărarea și justificarea religiei cu luminile rațiunii omenești și pe baza datelor revelației naturale. Legile lumii și cele ale rațiunii sunt acelea care duc la adevărurile fundamentale ale religiei în genere, a cărei realizare absolută o exprimă religia creștină".[22]

Într-o altă ordine de idei, profesorul Savin așează Apologetica în legătură cu Dogmatica prin intermediul conținutului pe care îl dezvoltă și, de asemenea, în proximitate cu filosofia, de la care împrumută metoda de lucru. Cu toate acestea, dacă „Dogmatica este *expozitivă* și *imperativă*, Apologetica este *demonstrativă* și *constrângătoare*. Rațiunea, folosită în chip subsidiar în Dogmatică, trece pe primul plan în Apologetică. Adevărurile de credință devin adevăruri și pentru rațiune, mai mult, adevărurile eterne ale rațiunii divine se arată constrângătoare și pentru rațiunea umană. Prin aceasta se marchează și deosebirea Apologeticii față de filosofia religiei. Adevărurile religiei naturale, care formează obiectul filosofiei religiei, sunt condiționate în Apologetică de adevărul absolut realizat în religia creștină".[23] Înțelegem de aici rolul intermediar de care dispune Apologetica. Prin ea, adevărul absolut pătrunde în chip rațional în dimensiunea adevărurilor naturale, adunându-le pe toate laolaltă în Ipostasul divino-uman al Fiului lui Dumnezeu. Și dacă celelalte ramuri ale teologiei creștine își susțin pledoaria, fiind susținute în mare parte de adevărul revelației supranaturale, apologetica își acordează lucrarea pe temeiul *revelației naturale*. În felul acesta, se apropie mai mult de celelalte discipline teologice. Corelând toate aceste coordonate, prof. Ioan Gh. Savin susține că Apologetica creștină realizează o întreită lucrare:

1. „să expună, să justifice și să apere, în lumina rațiunii umane, adevărurile generale ale religiei" – având aici menirea de „Apologetică filosofică";

---

[22] Ioan Gh. Savin, *Apărarea credinţei. Tratat de apologetică*, p. 11.
[23] Ibidem, p. 12.

2. să expună, să justifice și să apere adevărurile fundamentale ale credinței creștine – înțelegându-se astfel menirea ei de „Teologie fundamentală”;

3. să expună, să apere și să justifice adevărurile de credință în lumina Ortodoxiei – funcționând aici în cea mai înaltă accepțiune a ei ca „Apologetică Ortodoxă”.[24]

Dicționarul de Teologie Catolică analizează apologetica pornind de la sensul etimologic. Sensul invocat este cel de „*justificare*” (de la grecescul *apologhytikos* – justificare, îndreptățire și de la verbul *apologheomai,* folosit de Plutarh cu sensul de a pleda pentru o cauză anume), vizându-se astfel partea teologiei prin care este întărită demonstrația și apărarea creștinismului. Pe de altă parte, *apologia* (cu descendența din verbul grecesc - *apo* și *logos*) însumează în sine un discurs de „*respingerea a atacurilor*” care vin din afara Bisericii. În vederea clarificării scopului prin care se definește apologetica creștină, teologii apuseni au încercat să ofere alternative. În felul acesta, apologetica era înțeleasă ca fiind „*arta apărării religiei creștine împotriva adversarilor ei*”,[25] „*știința care tratează sistematic principiile constitutive și de conducere a disciplinelor teologice*”, „*știința argumentelor și a metodelor necesare pentru apărarea religiei*”, „*apărarea academică a creștinismului prin expunerea metodelor prin care se susține*”, „*demonstrarea și apărarea științifică a religiei creștine*”.[26]

Cu toate că au existat voci care au apropiat apologetica de filosofie, în mod indubitabil, *locul acesteia trebuie să rămână în rândul celorlalte discipline teologice*. Valoarea acestei idei este marcată de legătura puternică prin care se exprimă apologetica în ceea ce privește apărarea adevărurilor de credință. Această convingere, unanimă în rândul teologilor occidentali, este întărită de faptul că „teologia presupune credința care expune, însemnează, dezvoltă, confirmă, înmulțește învățăturile; apologetica încearcă să facă această credință posibilă, să o arate ca fiind rezonabilă și necesară. Principiile teologice nu au valoare decât pentru cel care crede, neadresându-se nicidecum necredincioșilor; apologetica își propune în primul rând să-i lumineze și să-i convingă pe necredincioși. De vreme ce această antiteză este numai de suprafață, nu există niciun

[24] Idem, *Apologetica, vol. I*, p. 24.
[25] Day, *Dictionaire de Theologie Catholique*, de Wertzer et Welte, traduction Goschler.
[26] Idem, Tome Premier, Deuxieme Partie, Librery Letouzei et Ane 87, Paris, 1931, p. 1511.

motiv pentru a stabili o diferențiere între apologetică și dogmatică, scopul lor fiind acela care le unește; căci, dacă ea (dogmatica) îi este absolut necesară apologetului să-și construiască argumentele, nu-i este mai puțin importantă teologului pentru a trage concluzii mai mult sau mai puțin revelate prin care se îmbogățește tezaurul credinței".[27]

În ideea că Apologetica este „*o demonstrare a creștinismului*", teologii apuseni susțin că o astfel de abordare nu impune o notă polemică, întrucât „*respingerea atacurilor din afară este un aspect secundar*". Apologetica creștină trebuie să-și însușească o atitudine irenică, expozitivă și implicit pozitivă, în virtutea valorii mărturisitoare a adevărului de credință propovăduit de Biserică. Scopul ei este, prin urmare, acela de a „*descoperi tezaurul revelației, nu de a-l proteja; ținta sa este de a împlini pe cele acoperite de lumină și de a le face cunoscute pentru tot ochiul*". În această logică, încă din secolul XVIII, teologia catolică a numit apologetica prin atributele de „*tratatul adevăratei religii*", „propedeutica doctrinei sfinte", „introducere în teologie", prolegomenă, într-un cuvânt teologie fundamentală. La jumătatea secolului XIX apare însă pentru prima dată formularea și disciplina „teologie fundamentală", al cărei scop era „justificarea teoretică a bazelor credinței și teologiei creștine". Din punct de vedere didactic, între cele două Concilii de la Vatican, această disciplină a fost organizată după următoarea schemă: 1. *demonstratio religiosa* – prin care „se aprofundau teme precum religia, Dumnezeu și posibilitatea revelației; 2. *demonstratio christiana* – unde se regăsea „concretizarea efectivă a revelației în Iisus Hristos ca trimisul adevărat al lui Dumnezeu" și 3. *demonstratio chatolica* – privind argumentarea faptului că „Biserica Catolică romană este adevărata Biserică întemeiată de Iisus Hristos și păstrătoarea revelației".[28]

Latura polemică a Apologeticii este așezată de teologii catolici în contextul de „apărare a credinței creștine împotriva dușmanilor ei". Răspunsul datorat acestora și atitudinea sugerată conturează latura *defensivă* și *negativă* a Apologeticii creștine. Din punct de vedere istorico-practic, această tendință polemică este socotită a fi „mai veche, mai generală, mai mobilă decât teologia fundamentală; însă aceasta este dispersată și lipsită de unitatea strânsă ce o caracterizează pe cea din urmă. Înțelegem,

---

[27] Ibidem, p. 1512.

[28] Wilhelm Dancă, *Teologia are nevoie de filosofie? Contribuţii la înţelegerea conceptului de teologie fundamentală*, Ed. Sapientia, Iaşi, 2015, p. 12-13.

așadar, că aspectele sub care trebuie privită și înțeleasă religia sunt nenumărate: dogme, percepte, rituri, sugerând dificultăți și obiecții, născând obscurități, prezentând antinomii aparente care se risipesc și se rezolvă. Nu este, prin urmare, elementul științei sacre pe care apologetica polemică nu trebuie să-l promoveze și să-l susțină". Din cele arătate, rezultă că „*apologetica este partea teologiei care tratează științific justificarea și apărarea credinței creștine*", scopul acesteia fiind prin urmare „*conducerea omului spre adevărata credință*".[29] Pornind de la aceste convingeri, teologia catolică, astăzi departe de specificitatea scolastică medievală, evocă cu necesitate două direcții de „aplicare a dialogului și a comunicării": prima, *misionară*, care include „deschiderea spre diversitatea culturală și religioasă", și cea de a doua, *pastorală*, cu deschidere spre principiul egalității și solidarității oamenilor, ca ființe create „după chipul lui Dumnezeu".[30]

I.3. Studiul Apologeticii în preocuparea teologiei ortodoxe

Folosindu-se de o argumentare istorică, pr. prof. Dumitru Popescu subliniază câteva etape importante în apariția apologeticii ca dimensiune identitară în teologia creștină. Apariția ei este așezată astfel în Evul Mediu, cu toate că „începuturile ei le descoperim în secolul al IV-lea, datorită cunoscuților Părinți ai Bisericii: Grigorie de Nazianz, Augustin sau Ioan Damaschinul, care au elaborat astfel de lucrări. În acest context, el sesizează două aspecte importante: pe de o parte, *tendința scolasticistă* a apologeticii apusene, care avea menirea să „răspundă atacurilor provenite din partea filosofiei materialiste, pe plan pur rațional, în termenii gândirii aristotelice" și, pe de altă parte, *menirea rațional-duhovnicească* a apologeticii răsăritene, care considera filosofia antică „drept pedagog către Hristos". Prin urmare, moștenirea fundamentală a Bisericii lui Hristos se regăsește în neprețuitul tezaur al Revelației dumnezeiești, în lumina căreia apologeții creștini înțeleg că „rolul Logosului (cf. In. 1, 1-3), Care Se oglindește în raționalitatea creației, are caracter fundamental pentru Apologetica creștină".[31]

---

[29] Ibidem, p. 15.
[30] Ibidem, p. 17.
[31] Pr. prof. acad. dr. Dumitru Popescu, *Apologetica raţional-duhovnicească a Ortodoxiei,* Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009, p. 6.

Fără o dimensiune tainică a adevărului de credință, apologetica rămâne departe de înțelesul ei autentic. Trecerea argumentelor numai prin filtrul rațiunii, fără raportarea la Mântuitorul Hristos, este prin urmare deficitară, care duce la transformarea lumii „într-o realitate lipsită de prezența lui Dumnezeu”. Acest mod de abordare este și el unul deficitar, căci așează apologetica creștină pe o pistă greșită. „Consecințele acestui demers antropocentric, spune pr. prof. Dumitru Popescu, sunt pe măsură. În spiritul filosofiei aristotelice, care pornește de la fizic la metafizic, adică de la om la Dumnezeu, filosofia creștină face abstracție de Logosul dumnezeiesc «prin care toate au fost create»[32] și consideră că lumea este creată exclusiv de către Tatăl, prin excluderea Fiului, ca Logos și structură a cosmosului, în puterea Duhului Sfânt”.[33] Poziția părintelui profesor despre scopul apologeticii creștine se centrează în primul rând pe Persoana și lucrarea Mântuitorului Hristos, aducând deopotrivă în susținerea ei elementul de duhovnicesc. Prin urmare, putem vorbi aici despre o „Apologetică rațional-duhovnicească”.

În cel mai recent manual pentru această disciplină, apărut în 2013 la editura Basilica a Patriarhiei Române și coordonat de Prof. conf. dr. Adrian Lemeni, s-a încercat definirea într-o formă actualizată a principalelor coordonate ale *Apologeticii Ortodoxe*.[34] Partea inedită a lucrării se dorește a fi *raportarea duhovnicească* cu privire la rolul și locul Apologeticii între ramurile teologiei ortodoxe. Justificarea acestei abordări pornește în primul rând de la atitudinea inițială a primilor misionari creștini în interacțiunea cu provocările lumii. „Revelant pentru demersul teologic al zilelor noastre este faptul că regăsim în toate aceste abordări o dublă perspectivă, care se dovedește esențială în orice demers apologetic. Pe de o parte, este evidentă grija Apostolilor și apologeților de a păstra învățătura deplină despre Adevărul Revelației, respingând explicit și motivat tot ceea ce nu este în conformitate cu învățătura de credință mărturisită de Biserică. Pe de altă parte, este evident interesul pentru cultura, știința și filosofia vremii, receptate de fiecare dată pe temeiul faptului că Adevărul deplin al Bisericii le cuprinde și le luminează pe toate. De-a lungul istoriei patristice, aceste două perspective s-au păstrat și dezvoltat, devenind

[32] *Cf.* In. 1, 1-3.
[33] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Apologetica raţional-duhovnicească,* p. 7.
[34] *Apologetica Ortodoxă,* vol. I, 2013.

tot mai viguroase".[35] În felul acesta, Apologetica creștină reușește să împlinească o lucrare de împletire a două mari datorii, de care a fost dintru început responsabilă: păstrarea adevărurilor fundamentale de credință și dialogul cu provocările lumii. În primă instanță, așa cum am văzut și la ceilalți autori amintiți mai sus, Apologetica îmbracă haina Teologiei fundamentale, accentul fiind pus pe datoria apărării adevărurilor de credință ca „fundamente ale vieții în Hristos, adevărurile esențiale venite prin Revelație și care, trăite prin viața creștină, permit îndumnezeirea omului".[36] Această latură a apologeticii este grefată pe structura apologiilor din primele veacuri creștine, care aveau în vedere în primul rând problemele de fond ale teologiei, am putea spune „esențialul doctrinei creștine". Fără să nesocotească dialogul și interacțiunea cu celelalte ramuri culturale, filosofice sau sociale, „Apologetica Fundamentală" (sau „Dogmatica generală" – ca propedeutică sau dogmatica specială) încorporează perfect „echivalența dintre teologia fundamentală și apologetică, considerând că esențialul, în perspectivă ortodoxă, este conținutul concret al acestei discipline, faptul că aceasta poate exprima ethosul și sensibilitatea duhovnicească ale Tradiției și vieții ecleziale".[37]

În consecință, Apologetica Ortodoxă poate fi definită ca „*justificare și apărare a credinței*". Ea este specifică spațiului eclezial, cuprinzând întru sine mărturisirea Adevărului pe care Hristos ni l-a încredințat prin Sfânta Sa Tradiție și totodată „*combaterea concepțiilor greșite, care distorsionează învățătura de credință a Bisericii, ca demers de teologie*". Înțelegem de aici misiunea mărturisitoare a Apologeticii și totodată lucrarea ei universal valabilă pentru toate timpurile și toate locurile. Pornind de aici putem distinge trei dimensiuni fundamentale ale apologeticii creștine:

1. *dimensiunea apologetic-mărturisitoare* – întrucât nu putem concepe dimensiunea apologetică a teologiei fără latura ei mărturisitoare, izvorâtă din experiența și viețile sfinților, „care au contribuit la exprimarea credinței și formularea dogmelor Bisericii". Atitudinea lor a fost dintru început una hotărâtă, excluzând orice fel de compromis, stând departe de orice formă de erezie. În conștiința lor s-a

[35] Ibidem, p. 29.
[36] Ibidem, p. 52.
[37] Ibidem, p. 53.

înrădăcinat pentru totdeauna convingerea că „nimeni și nimic nu este mai presus în viața lor decât Hristos, nimeni și nimic nu-i putea despărți de dragostea lui Hristos, Dumnezeu-om”.[38]

2. *dimensiunea jertfelnică* – decurge din prima formă de apologie. Și pentru că Hristos este modelul desăvârșit al Jertfei izbăvitoare, întreaga experiență a Bisericii se descoperă printr-o stare de jertfă. S-ar putea afirma chiar că „dogmele Bisericii au fost născute printr-o anumită jertfă, mărturisirea lor a implicat o jertfă, pe care sfinții au adus-o pe altarul credinței Bisericii”.[39]

Dat fiind caracterul ei misionar și pastoral, apologetica Bisericii creştine s-a alimentat dintotdeauna din izvorul teologiei, definind astfel „*știința, care, bazându-se pe descoperirea dumnezeiască, tratează despre Dumnezeu și despre lucrurile, care stau în relație cu Dumnezeu*”.[40] Necesitatea și importanța ei este permanent actuală, demontând pas cu pas feluritele elemente seculare, ateismul, autonomia, prin promovarea dialogului și starea rațional-duhovnicească în firea noastră omenească. Din acest punct de vedere, „*teologia fundamentală sau apologetica este o teologie a dialogului și teologia frontierei*”.[41]Ea demonstrează astfel că „adevărul omului este dincolo de orice condiționare, iar demnitatea sa constă în capacitatea de a se elibera de propria natură, de determinismul lumii, nu prin abandonarea naturii, ci prin transfigurarea ei în Hristos Dumnezeu, prin Duhul Sfânt”.[42]

---

[38] Ibidem, p. 89.
[39] Ibidem, p. 92.
[40] Aceasta este definiţia pe care o oferă eruditul episcop greco-catolic Vasile Suciu.
[41] Wilhelm Dancă, *Teologia are nevoie de filosofie?*, p. 17.
[42] Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Lidia şi Remus Rus, prefaţă de pr. prof. D. Gh. Popescu, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993, p. 9-10.

II. NOȚIUNEA DE DOGMĂ ÎN TEOLOGIA BISERICII ORTODOXE

Preocuparea părintelui profesor Dumitru Stăniloae pentru „noțiunea de dogmă" și, implicit, pentru „definirea" acesteia[43] ridică imperativul unei necesare reevaluări teologice. În felul acesta, startul și fundamentarea învățăturii de credință constituie, din perspectiva oferită de părintele profesor, elemente cheie într-o actualitate aflată în plin proces de reevaluare. Importanța acestui parcurs constituie în fapt evaluarea și transpunerea practică a unei teologii dogmatice ce străbate dincolo de axiomă și teorie, recomandându-se permanent în acord cu criteriile vieții. „Ceea ce rămâne creștinismului de făcut azi" – spune părintele profesor – „este să pregătească în aceste probleme, în care s-au dezvoltat poziții contradictorii, definițiile care să exprime în termeni preciși, pe linia celor șapte Sinoade ecumenice și ținând seama de toată învățătura practicată de la început și până azi în Biserică (și aceasta s-a făcut cu deosebire în Biserica Ortodoxă), același echilibru perfect, dar viu nuanțat și sensibil, cuprinzând toată gândirea Bisericii și deci bogate posibilități de înțelegere".[44]

---

[43] Tratarea de față este sprijinită în special pe două studii alcătuite de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae. Primul dintre ele, „Noţiunea Dogmei", publicat în Revista *Studii Teologice* (ST), nr. 9-10/1964, p. 534-571, însumează o veritabilă prezentare a celor mai importante elemente din formarea şi închegarea învăţăturii bisericeşti. În cel de al doilea studiu, închinat împlinirii a „1500 de ani de la Sinodul de la Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon" (şi anume „Definiţia dogmatică de la Calcedon", în Revista *Ortodoxia*, nr. 2-3/1951, p. 295-440), părintele profesor analizează pe larg „definiţia dogmei". Marele nostru teolog conturează în felul acesta un itinerariu atât de necesar teologiei româneşti, fie ea de ieri sau de azi. Analiza de faţă îşi propune în primul rând reiterarea parcursului dogmatic de la „noţiune" la „definiţie", în contextul principalelor nevoi pastorale şi elaborări patristice ale primelor veacuri.

[44] Pr. D. Stăniloae, *Noţiunea Dogmei ...*, p. 571. Considerate pe drept cuvânt „punctele planului de mântuire şi de îndumnezeire a noastră" (cf. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ediţia a II-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 52), dogmele Bisericii constituie realităţi *sine qua non* în iconomia mântuirii noastre şi „tocmai de aceea prin renunţarea la ele nu se poate realiza unirea omului cu Dumnezeu. Fără dogme, fără aceste puncte de reper şi de stabilitate soteriologică, dinamica vieţii duhovniceşti cunoaşte o stagnare sau, din contră, un itinerar străin de persoana lui Hristos" – vezi: Pr. Lect. Univ. Dr. Nicolae Răzvan Stan, „Doctrina energiilor necreate: Dogmă a Bisericii sau Teologumenă formulată de Sf. Grigorie Palama", în *Credinţă şi mărturisire – istorie şi actualitate,* coord. Veler Bel, Cristian Sonea, Griorie-Dinu Moş, Ed. Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2012, p. 52-53.

II.1. Introducere

Pavăza dreptei credințe împotriva rătăcirilor de tot felul se alimentează din primele însemnări biblice și patristice. Însuși Domnul nostru Iisus Hristos a îndemnat pe Ucenicii Săi și pe cei pe care îi învăța să ia seama la înșelăciunile cele trecătoare ale lumii și să nu se lase ademeniți în mrejele păcătoșilor. El descrie astfel autenticul propovăduirii creștine, concretizat în mandatul dat primilor vestitori ai Cuvântului Dumnezeiesc: „Iată Eu vă trimit pe voi ca pe niște oi în mijlocul lupilor; fiți dar înțelepți ca șerpii și nevinovați ca porumbeii. Feriți-vă de oameni, căci vă vor da pe mâna sinedriștilor și în sinagogile lor vă vor bate cu biciul. La dregători și la regi veți fi duși pentru Mine, spre mărturie lor și păgânilor. Iar când vă vor da pe voi în mâna lor, nu vă îngrijiți cum sau ce veți vorbi, căci se va da vouă în ceasul acela ce să vorbiți. Fiindcă nu voi sunteți care vorbiți, ci Duhul Tatălui vostru este care grăiește întru voi. Va da frate pe frate la moarte și tată pe fiu și se vor scula copiii împotriva părinților și-i vor ucide. Și veți fi urâți de toți pentru numele Meu; iar cel ce va răbda până în sfârșit, acela se va mântui”.[45] În cuvintele Domnului regăsim dimensiunea protectivă a noțiunii de dogmă: „Adevărat, adevărat zic vouă: Cel ce nu intră pe ușă, în staulul oilor, ci sare pe aiurea, acela este fur și tâlhar. Iar cel ce intră prin ușă este păstorul oilor. Acestuia portarul îi deschide și oile ascultă de glasul lui, și oile sale le cheamă pe nume și le mână afară. Și când le scoate afară pe toate ale sale, merge înaintea lor, și oile merg după el, căci cunosc glasul lui. Iar după un străin, ele nu vor merge, ci vor fugi de el, pentru că nu cunosc glasul lui” (Ioan 10, 1-5). Și mai concis, Mântuitorul arată că numai întru prin Sine și întru sine se poate dobândi Împărăția Cerurilor: „Adevărat, adevărat zic vouă: Eu sunt ușa oilor. Toți câți au venit mai înainte de Mine sunt furi și tâlhari, dar oile nu i-au ascultat. Eu sunt ușa: de va intra cineva prin Mine, se va mântui; și va intra și va ieși și pășune va afla”.[46] În altă parte, Domnul îi îndeamnă pe ucenici să se ferească de cei care sunt potrivnici învățăturilor celor sfinte, pe aceștia îi aseamănă cu fiarele sălbatice: „Feriți-vă de proorocii mincinoși, care vin la voi în haine de oi, iar pe dinăuntru sunt lupi răpitori”.[47]

La rândul său, Sfântul Apostol Pavel consemnează dimensiunea și totodată necesitatea pastorală a prevenirii învățăturilor greșite de către cel ce este rânduit de Dumnezeu a fi păstor peste „turma cea cuvântătoare”. „Drept aceea, luați aminte de voi înșivă și de toată turma, întru care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstrați Biserica lui Dumnezeu, pe care a câștigat-o cu însuși sângele Său. Căci eu știu aceasta, că după plecarea mea vor intra, între voi, lupi îngrozitori, care nu vor cruța turma”.[48]

---

[45] *Cf.* Mt. 10, 16-22.
[46] In. 10, 7-9.
[47] Mt. 7, 15.
[48] F.A. 20, 28-29.

II.2. Câteva lămuriri cu privire la noțiunea de „dogmă”

Apărarea dreptei credințe în fața ereziilor a constituit o permanentă preocupare fundamentală în viața Bisericii. Pe fondul acestor „necesități indispensabile”, soborul Sfinților Părinți din primele veacuri, precum și teologii de mai târziu, au pus umărul la consolidarea unor „*turnuri de veghe*”, stăruitoare și lucrătoare în apărarea neîntinată a moștenirii celei „de Dumnezeu însuflețite”. Din această necesitate au luat naștere dogmele Bisericii,[49] lucrări sfinte și de Dumnezeu întărite să statornicească dreptatea și adevărul peste chipul cel pervertit al înșelăciunii. Mai mult, ele sunt „bazele singurei vieți ce înaintează în mântuire” și „temelii invariabile ale aceleiași trăiri a mântuirii în Hristos”.[50] În consecință, „descriind și analizând conținutul credinței, învățătura dogmatică (de la oricare purtător bisericesc al harului ar proveni) vivifică imaginea trupului comunitar al Tradiției. În final, această lucrare acuză atât pe necredincios, cât și orice fel de necredință. Sfântul Ioan Damaschinul clarifică în mod categoric conținutul credinței: comuniunea Tradiției, așa cum există aceasta în Biserica Universală, constituie credința. La polul opus, acela care se află în comuniune cu lucrurile diavolului, și prin urmare aici este epuizată comuniunea Tradiției, este necredincios”.[51]

---

[49] Termenul se regăseşte în grecescul *dogma* – decizie, lege, decret, fiind în sens mai larg „disciplina teologică ce tratează didascalia – doctrina sau învăţătura de credinţă constantă a Bisericii, adică adevărurile divine eterne, revelate «în repetate rânduri şi în multe feluri» (Evr. 1,1), prin profeţi şi prin Iisus Hristos, transcrise sub inspiraţia Duhului Sfânt în scrierile canonice ale Vechiului şi Noului Testament, păstrate şi transmise de tradiţia apostolilor, interpretate şi expuse critic de Părinţii şi teologii Bisericii, formulate de-a lungul secolelor în mod conciliar, prin consens universal”. Pe de altă parte, părintele profesor Dumitru Stăniloae vorbeşte despre dimensiunea hristologică a dogmei, ea cuprinzând „realitatea personală şi vie a vieţuirii în Hristos. Hristos este Cel care cuprinde în Sine dogma şi, în acelaşi timp, se lasă descoperit prin intermediul dogmei” – vezi: Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *Tratat de teologie dogmatică şi ecumenică*, vol. I, Ed. Andreiana, Sibiu, 2009, p. 11; Nicolae Răzvan Stan, „The Relation between Doctrine and Spirituality in Father Dumitru Stăniloae's Thinking”, in *Tradition and Dogma: What kind of Dogmatic Theology do we propose for nowadays?*, Orthodox Dogmatic Theology Symposiom, the second International Edition, Arad, 11-13 of June 2009, coord. Ioan Tulcan, Cristinel Ioja, Michel Stavrou, Peter Boutenef, Center for Theological-Hyistorical and Pastoral-Missinary Prognosis Studies from the Theology Faculty of Arad, Arad, 2009, p. 299.

[50] Pr. D. Stăniloae, *Noţiunea Dogmei ...*, p. 540-541.

[51] Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *Tratat de teologie dogmatică şi ecumenică*, p. 11.

Înțelegem de aici că transpunerea dogmatică a învățăturii de credință a constituit, nu doar o revigorare și întărire a creștinismului, ci și prima armă folosită în lupta cu ereziile. Cu toate că în primele veacuri creștine lucrarea apologetică a Bisericii era una fundamentată pe „conținutul credinței, așa cum era acesta: viu, combativ și întrupat în toate formele vieții eclesiale”, s-a simțit din plin nevoia unei fundamentări teoretice. În felul acesta, „finisarea teoretică a fost o lucrare ce urmărea, într-un mod concis, uzul complet și unitar al învățăturii dogmatice. Aceasta ajuta la înălțarea și elucidarea modului de viață al credincioșilor, încât pur și simplu să aibă limpezită concepția mediului spiritual în interiorul căruia trăiau și respirau”.[52] Mai mult, putem spune că, prin dogmele și mărturisirile ei, Biserica „se deschide revelației, fiind plină de Duhul lui Dumnezeu care nu încetează s-o inspire. În acest sens dogma este și va fi în continuare *oros*, adică *limită, hotar*, *o stavilă în cale neadevărului*.[53] Ca atare, atâta timp cât se respectă întregul, în interiorul dogmei se poate gândi liber, se poate trăi și exprima sinodal cunoașterea mereu profundă a învățăturilor de credință, dar fără să se aibă vreodată pretenția unei absolutizări sau a unei deplinătăți. În acest context, Sfântul Ignatie al Antiohiei, în una din Epistolele sale, sfătuia pe credincioșii săi: «Cercetați pentru a fi siguri că aveți dogma Domnului și a Apostolilor». Iar Origen, vorbind despre «dogmele mântuitoare creștine», explica și el că «secundum dogmam nostrum, id est secundum Ecclesiae fidem». În același sens glăsuiește și Sfântul Chiril al Ierusalimului, care adăuga: «Evlavia ortodoxă constă în aceste două lucruri: în dogmele bisericii și-n practicarea virtuților. Dumnezeu nu separă dogmele de faptele bune, și nici nu admite cuvintele care nu se justifică prin dogme. Căci ce câștig este să știi toate dogmele cu privire la Dumnezeu și cu toate acestea să fii un infam închinător la idoli? Și pe de altă parte, ce câștig este să fii un extraordinar abstinent dacă ești un hulitor ticălos?»”.[54]

---

[52] Vezi: Nikos Matsoukas, *Teologie Dogmatică şi Simbolică*, vol. II, traducere de Nicuşor Deciu, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2006, p. 15-16.

[53] Noţiunea aceasta de hotar are în primul rând o dimensiune protectivă, regăsindu-se foarte frumos articulată în cuvintele Mântuitorului Hristos: „Adevărat, adevărat zic vouă: Cel ce nu intră pe uşă, în staulul oilor, ci sare pe aiurea, acela este fur şi tâlhar... ” (*cf.* Ioan 10, 1-5).

[54] IPS Prof. Univ. Dr. Irineu Popa, „Dogmele şi Mărturisirile de credinţă ale Bisericii - sensul apofatic şi raţionalitatea lor mai presus de raţiune”, în Revista *Mitropolia Olteniei*, nr. 9-12/2012, p. 10.

II.3. „Noțiunea Dogmei” la părintele prof. Dumitru Stăniloae

Preocuparea părintelui profesor Dumitru Stăniloae pentru acest subiect s-a materializat în mai multe studii și articole, dar, mai ales, în monumentala trilogie a „Teologiei Dogmatice Ortodoxe”. În acest „testament”, marele nostru profesor a așezat întregul său crez teologic. Astfel, prin întreaga sa elaborare dogmatică, părintele Dumitru Stăniloae articulează pe de o parte adevărata învățătură a Bisericii și, pe de altă parte, reușește transpunerea acesteia, în cel mai autentic mod cu putință, în ethosul tradiției noastre ortodoxe.[55] El leagă învățătura Bisericii de concretul vieții noastre, considerând că „faptele noastre morale sunt și faptele lui Dumnezeu și faptele mântuitoare ale lui Hristos ajung la capăt sau se fructifică în faptele morale ale omului. Dogmatica cuprinde în sine Morala nedesfășurată, iar Morala, Dogmatica în desfășurarea ei pe calea spre împlinire”.[56]Sub această legătură, părintele profesor explică logica primelor formulări doctrinare, afirmând că „numai când Părinții aveau de apărat un punct al dreptei învățături despre Dumnezeu sau despre Hristos dezvoltau mai mult latura dogmatică a ei. Dar nici atunci nu lipsea din această prezentare legătura acelui punct al învățăturii dogmatice cu mântuirea omului, cu urmările ei pentru viețuirea ce se cere omului, cu lauda și cu mulțumirea aduse lui Dumnezeu pentru modul cum reflectă existența și lucrarea lui Dumnezeu în creșterea duhovnicească a omului și în puterea dată acestuia de a conlucra cu Dumnezeu la mântuirea sa”.[57]

Ideile părintelui profesor Dumitru Stăniloae despre valoarea vie a dogmei s-au valorificat cu timpul în ample analize teologice. Generate de necesitatea lămuririi unor teorii, mai vechi sau mai noi,

---

[55] Relaţia organică dintre doctrină şi spiritualitate este de asemenea foarte bine închegată în gândirea părintelui profesor Dumitru Stăniloae. Marele său merit este acela de prezenta învăţătura de credinţă în autenticul învăţăturii ei apofatice. Numai sub această formă, transpusă şi evaluată în dimensiunea mistică a spiritualităţii filocalice, învăţătura de credinţă depăşea cu mult sterila formulare psihologică, devenind „expresie autentică a dragostei dumnezeiești” – vezi: Nicolae Răzvan Stan, *The Relation between Doctrine and Spirituality in Father Dumitru Stăniloae's Thinking*, p. 298.

[56] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi*, vol. XI, „Sfinţii Varsanufie şi Ioan. Scrisori duhovniceşti”, traducere introducere şi note pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, Bucureşti, p. 8-9.

[57] Ibidem.

care vizau în principal noțiunea de dogmă, explicațiile sale au avut întotdeauna menirea să aducă echilibrul între extreme. Astfel, într-un laborios studiu, publicat în nr. 9-10/1964, al Revistei „Studii Teologice”, pr. prof. Dumitru Stăniloae reușește să sintetizeze principalele coordonate cu privire la „*Noțiunea Dogmei*”. Astfel, pe parcursul a 38 de pagini (p. 533-571), sfinția sa analizează parcursul și înțelegerea „dogmei” în tradiția Bisericii. Startul este oferit printr-o prezentare analitică asupra părerilor generate de teologii ortodocși mai noi. Prima invocare este a profesorului de teologie bulgar Ștefan Țancov, care spunea că „dogma este învățătura adevărată, stabilită de un Sinod ecumenic și acceptată de întreaga Biserică și că numai un punct de învățătură stabilit în modul acesta are caracterul obligator al unei dogme” (p. 533). Pornind de la această afirmație, pr. prof. Dumitru Stăniloae aduce în discuție și alte păreri, formulate în special de teologii greci, care extind noțiunea de „dogmă” la întreaga învățătură a Bisericii Dreptmăritoare. Între aceștia este amintit Panagiotis Brațiotis, profesor de teologie în Atena, care, „într-un studiu recent”,[58] desființează teoria lui Țancov. Invocând autoritatea lui D. Balanos, profesorul grec socotește că: „1. Nicăieri în scrisul Sfinților Părinți prin termenul de «dogmă» nu se înțelege învățătura de credință fixată de Sinoade, ci toată credința cuprinsă în conștiința Bisericii, indiferent de ce s-a formulat sau nu în Sinoade. b. Părerea că dogmele sunt numai învățături formulate de Sinoadele ecumenice, duce la concluzia că creștinismul primelor trei veacuri n-a avut dogme. c. Sinoadele au formulat numai învățăturile contestate de eretici. Dacă numai învățăturile formulate de Sinoade ar fi dogme, ar urma că numai învățăturile contestate de eretici pot deveni dogme”.[59]

În continuare, părintele profesor face apel la poziția teologului grec Hristu Andrutsos. Spre deosebire de conaționalul său, Panagiotis Brațiotis, viziunea lui Andrutsos asupra noțiunii de „dogmă” este mult mai complexă. Tradus de părintele Stăniloae la Sibiu, în perioada slujirii profesorale de aici (în 1930),[60] cu lucrarea „Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene”, apoi cu Simbolica, de prof. Iustin Moisescu, la Craiova (în 1955), dogmatistul grec s-a bucurat de o deosebită

---

[58] Η έννοια τοῦ δόγματος έν τή ορτοδόξω θεολογία, în rev. *Θεολογία,* Atena.

[59] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Noţiunea Dogmei ...*, p. 534.

[60] Vezi: Hristos Andrutsos, *Dogmatica Bisericii ortodoxe răsăritene*, Ed. Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1930, XVI + 48p.

apreciere în teologia românească.[61] În studiul său, pr. D. Stăniloae reușește să surprindă foarte bine viziunea sistematică a acestuia cu privire la subiectul amintit. În felul acesta, pornind de la ideea că dogmele sunt „învățăturile teoretice de credință, care, fiind cuprinse în Sfânta Scriptură și Sfânta Trediție, au fost definite și dezvoltate de Biserică și formulate în parte de Sfintele Sinoade", Andrutsos arată că „formularea credinței credinței în dogme se face de către Biserică în chip îndoit: 1. propovăduind adevărurile mântuitoare prin apostoli și ierarhi, sau 2. fixând oficial prin ierarhii adunați în sinoadele ecumenice învățătura ortodoxă, când aceasta este denaturată sau stâlcită de vreo erezie ce produce confuzie și tulburare în conștiințele creștinilor. Ca exemplu de formulare oficială este dogma unității ființiale a Fiului cu Tatăl, stabilită la Niceea, cuprinsă nedezvoltat în Sfânta Scriptură și propovăduită totdeauna în Sfânta Tradiție; dogma formulată la Calcedon, despre cele două firi unite într-un ipostas unic, în Hristos, de asemenea cuprinsă în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Toate celelalte dogme, care nu s-au bucurat de formulare oficială, s-au formulat și definit de mult de către Biserica învățătoare. Dogmele fixate oficial sunt cuprinse în definițiile și simboalele Sinoadelor ecumenice și locale, a căror învățătură s-a recunoscut de vreun Sinod ecumenic; iar celelalte, învățate totdeauna în Biserică se pot afla în monumentele scrise, care exprimă conștiința Bisericii, și mai ales la Sfinții Părinți, a căror opinie unanimă este mărturia autentică a învățăturii dogmatice propovăduite de Biserică".[62]

Un alt teolog grec, menționat de pr. Stăniloae este Ioannis Karmiris, acesta scoțând în relief „rolul conștiinței Bisericii în păzirea și exprimarea credinței" (p. 536).[63] Pe de altă parte, H. Alivizatos împărtășește viziunea

[61] Andrutsos a ieșit în evidență prin deosebita sa capacitate de sinteză. A fost legat sufletește de țara noastră, „în care și-a petrecut o parte din tinerețea sa", lăsând aici ca ucenic pe Iustin Moisescu, viitorul patriarh al Bisericii Ortodoxe Române – vezi: Firmilian, Mitropolitul Olteniei, *Cuvânt înainte* la Hr. Andruțos, *Simbolica*, traducere din limba greacă de Iustin Moisescu, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 6.

[62] Hristos Andrutsos, *Dogmatica Bisericii ortodoxe răsăritene*, p. 10-11, apud. Pr. D. Stăniloae, *Noțiunea Dogmei ...*, p. 535-536.

[63]Astfel, el vorbește despre „caracterul biblic" al dogmei, ca fiind „cuprins virtual sau după substanță în Biblie și în Tradiție, care a fost recunoscut de la început de conștiința Bisericii ca atare, indiferent de faptul că a fost sau nu definită de Sinoadele Ecumenice". În felul acesta, „definirea dogmelor de Sinoadele ecumenice nu constituie un caracter esențial și neapărat, ci ceva exterior și provocat de cele mai multe ori de cauze istorice și întâmplătoare" – Vezi: I. Karmiris, *Enciclopedia*, tom. II, Atena 1937, p. 1346, apud IPS Prof. Univ. Dr. Irineu Popa, *art. cit.*, p. 16.

lui Țancov, care afirmă că „pentru iubirea de libertate a Bisericii Ortodoxe, dincolo de dogmele centrale ale creștinismului (Sfânta Treime, două firi ale lui Hristos, închinarea la icoane etc.), celelalte au rămas la noi nedefinite dogmatic, în opoziție cu Biserica Romano-Catolică, care prin Sinodul ei de la Tridentin a definit aproape totul" (p. 537).

Din complexul acestei minuțioase expuneri comparative nu lipsesc nici teologii ruși. Între aceștia, părintele profesor Stăniloae îi amintește pe: episcopul Silvestru de Canev,[64] Macarie,[65] Pr. P. Victorov[66] sau pe Prot. V. Borovoi, care conchide afirmând că: „Biserica Ortodoxă a crezut, a mărturisit și a învățat întotdeauna: a. toate dogmele creștine sunt date în Revelația dumnezeiască; b. păzitoarea și explicatoarea infailibilă a Revelației dumnezeiești este Biserica; c. dogma este un adevăr al învățăturii luat din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție și păzit în mod neschimbat și predat succesiv în conștiința veșnic vie a Bisericii ecumenice; d. Sf. Tradiție a Bisericii ecumenice este călăuzită de înțelegerea adecvată a dogmelor de credință cuprinse în Revelație. Pentru a feri pe credincioși de răzvrătiri în chestiuni de credință și a le arăta ce trebuie să creadă pe baza Revelației, Biserica le-a propus de la început modele de credință și de mărturisire, care au servit ca expresii ale glasului Bisericii ecumenice pentru fiecare credincios. Aceste modele (norme, reguli) de credință și mărturisire sunt Simboalele Bisericii".[67]

---

[64] Este cel care promovează ideea că „dogmele au existat în Biserică şi înainte de Sinoadele ecumenice". Mai mult, el afirmă că dogmele, „ca adevăruri de bază ale Revelaţiei şi ale vieţii Bisericii sunt şi bazele cele mai lăuntrice şi cele mai ascunse ale vieţii religioase" – vezi: *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, trad. rom. de Silvestru, episcop al Huşilor, partea I din vol. I, Bucureşti, 1895, p. 19-22, apud Pr. D. Stăniloae, *Noţiunea Dogmei ...*, p. 538, nota 26; vezi şi P. Victorov, „O pravoslavnom ponimanii dogmata", în *Revista Patriarhiei din Moscova*, nr. 8/1956, p. 48, apud Ibidem, p. 540.

[65] El vede dogmele ca totdeauna invariabile, întrucât „sunt învăţate şi astăzi de Biserica Ortodoxă sub aceeași formă în care le-a primit de la însuși Domnul Iisus Hristos şi vor fi învăţate la fel până la sfârşitul veacurilor... dar pentru credincioșii luaţi aparte modul de a înţelege dogmele a variat de mai multe ori în decursul veacurilor" (p. 538).

[66] Victorov percepe invariabilitatea adevărului dogmatic ca fiind întemeiată, „nu numai pe criteriile oarecum externe ale originii divine a lui şi pe infailibilitatea Bisericii care-l păzeşte cu fidelitate, ci pe însuşirile intrinsece şi mai adânci ale acestui conţinut" (p. 539).

[67] Vezi: Prot. V. Borovoi, „Simbol verî i soborî", în *Revista Patriarhiei din Moscova*, nr. 9/1956, apud Ibidem, p. 542.

Poziția părintelui profesor Dumitru Stăniloae, în legătură cu valoarea și rolul „dogmei” în viața Bisericii Ortodoxe, rămâne foarte clar exprimată în primul volum de „Teologie Dogmatică Ortodoxă”. El oferă aici cea mai potrivită și cuprinzătoare definiție a „dogmei”, arătând „dogmele creștine sunt, după forma lor, punctele planului de mântuire și de îndumnezeire a noastră, cuprinse și realizate în Revelația dumnezeiască supranaturală, care a culminat în Hristos, și păstrate, propovăduite, aplicate și explicate sau definite de Biserică. Ca atare, ele reprezintă adevăruri de credință necesare pentru mântuire. Pentru creștinism există un singur adevăr atotcuprinzător care ne mântuiește: Iisus Hristos-Dumnezeu-Omul. Adevărul atotcuprinzător este propriu-zis Sfânta Treime, comuniunea Persoanelor supreme; dar ea lucrează mântuirea prin Fiul lui Dumnezeu, Ipostasul divin care unește în Sine Dumnezeirea și umanitatea, dorind să adune în Sine toate. În Logosul divin își au originea și baza, existența și sensurile, toate și prin Întruparea Lui adună toate creaturile în Sine. Dogmele explicitează deci pe Hristos și lucrarea Lui de recapitulare a tuturor în El. Iisus Însuși a spus: «Eu sunt adevărul» (In. 14, 6)”.[68]

II.4. Realitatea ante-sinodală a dogmei

Una dintre ideile subliniate și confirmate de pr. prof. Dumitru Stăniloae în urma amintitei expuneri a fost aceea că „*Biserica a avut dogme și înaintea Sinoadelor ecumenice*” (p. 542). În acest sens, se face apel la însemnările lui Origen și la autoritatea Sfântului Chiril al Ierusalimului, cu precizarea că „existența dogmelor înaintea Sinoadelor ecumenice este confirmată și de alți scriitori și Părinți bisericești”.[69]

Primul autor patristic invocat de pr. prof. Dumitru Stăniloae spre demonstrarea „existenței dogmelor înainte de Sinoadele ecumenice”

---

[68] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (TDO), vol. I, ed. a III-a, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 72.

[69] În acest sens, pr. prof. Stăniloae arată că: „Sfântul Ignatie Teoforul care vorbește de «dogmele Domnului», sau de «dogmele apostolice». De «dogmele apostolice» vorbește și Lactanțiu. Eusebiu de Cezareea spune în Istoria Bisericească, scrisă înainte de Sinodul I ecumenic, de Porfirie că a încercat să calomnieze Scriptura, «dar n-a putut aduce nicio acuzație urâtă dogmelor», iar în alt loc că deoarece în Asia Mică se serbau Paștile pe 14 Nisan, indiferent în ce zi cădea, s-au ținut sinoade și adunări de episcopi «și toți într-un gând au definit dogma bisericească, în sensul că să nu se serbeze taina Învierii din morți a Domnului în altă zi decât în cea de duminică»” – vezi: Idem, *Noțiunea Dogmei* ..., p. 542, nota 48.

este Origen.[70] El „face o deosebire netă între dogme și reflexiunile pozitive ce le face el pe marginea lor. Pe cele dintâi le prezintă ca niște învățături stabile și sigure, prin cele din urmă n-are pretenția să definească ceva ca sigur, ci să ajungă la o idee mai sigură decât altele prin controversă și discuție; de aceea, în cele din urmă procedează cu mai multă grijă și temei, ca să nu greșească prea mult". În acest context, părintele Stăniloae sesizează poziția exegetului alexandrin față de caracterul „necontrovesabil al dogmei", care „nu se obține dintr-o desfășurare logică de judecăți, ci se acceptă prin credință ca adevăr stabilit, pentru că este obiectul mărturisirii de credință a Bisericii" (p. 543). Poziția lui Origen are prin urmare o motivație apologetică,[71] constituind o luare de poziție în fața numeroaselor tendințe eretice de

---

[70] Pe când avea numai 18 ani, Origen a primit din partea episcopului Demetriu autoritatea de a conducere Şcoala din Alexandria. Din această postură trebuia să se achite de trei mari obligaţii: comportarea în timpul persecuţiei, împletirea învăţăturii de la catedră şi de la amvon cu viaţa personală şi variatele exigenţe ale auditorilor de la cursurile sale. Dincolo de contestaţiile apărute ulterior, aportul marelui alexandrin pentru teologia patristică a fost şi rămâne inestimabil. Este primul care a expus într-un sistem închegat învăţătura Bisericii noastre. Prin patosul vieţii sale, de-a dreptul ascetice, a pus bazele literaturii duhovniceşti din care s-au împărtăşit Sfântul Vasile cel Mare şi Sfântul Grigorie Teologul, atunci când au selectat din opera sa cele mai frumoase pasaje, dând naştere „Filocaliei". Considerat pe bună dreptate „cel mai prolific scriitor al antichităţii", Origen a marcat decisiv teologia biblică, sistematică şi moral-duhovnicească a Bisericii primelor secole. Despre opera sa, marele patrolog grec, Stylianos Papadopoulos spunea: „Numărul lucrărilor sale a fost atât de mare încât a devenit repede un mit. Sfântul Epifanie de Salamina vorbeşte de 6000. Fericitul Ieronim, care a văzut catalogul lucrărilor întocmit de Eusebiu de Cezareea, vorbeşte de 2000 de lucrări, dintre care aminteşte 800. Desigur sunt numărate separat omiliile şi titlurile de capitol ale lucrărilor exegetice, însă şi dincolo de această situaţie se justifică întru totul supranumele de neobosit în producţia literară care i s-a dat lui Origen. Din păcate cea mai mare parte din lucrările sale s-au pierdut sau nu s-au păstrat în originalul grecesc. Cauză a acestei pierderi au constituit-o disputele origeniste, condamnarea sa, climatul său original şi progresul teologiei" – Vezi: Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. II, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1985, p. 300; Eusebiu De Cezareea, *Istoria Bisericească*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 227-228; Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, introducere, secolele II şi III, traducere de lect. dr. Adrian Marinescu, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2006, p. 390.

[71] În contrapondere cu învăţătura celor rătăciţi, Biserica a aşezat întotdeauna „dreptarul învăţăturilor celor sănătoase". Statornicite în primul rând ca necesitate apologetică, dogmele formulate oficial de autoritatea eclesială au avut ca suport atât moştenirea biblică, cât şi însemnările Sfinţilor Părinţi care, girate de autoritatea harului dumnezeiesc, păstrează până la sfârşitul veacurilor consistenţa dogmatică şi morală indispensabilă vieţii comunitar-eclesiale.

interpretare a adevărurilor de credință. Iată ce spune în acest sens: „deoarece sunt mulți care socotesc că ei știu să aleagă cele ce sunt ale lui Hristos, iar unii dintre ei gândesc deosebit decât cei dinaintea lor, să se păstreze cu tărie ordinea bisericească în ordinea succesiunii, transmisă de la Apostoli și care rămâne până azi în Biserică. Numai aceea trebuie considerat ca adevăr, ceea ce nu se desparte în nicio privință de tradiția bisericească și apostolică”.[72] Prin urmare, din gândirea marelui exeget, părintele Dumitru Stăniloae sintetizează trei însușiri esențiale ale dogmei: 1. *Mărturisită de Biserică*; 2. *Necontroversabilă* și 3. *Primită de la Sfinții Apostoli* „prin succesiune neîntreruptă, și prin ei de la Domnul Însuși, adică de a-și avea originea în Revelație.[73] Aceasta îi dă un caracter de adevăr sigur, deosebit de «părerile înșelătoare» și prin aceasta caracter de învățătură imuabilă”.[74]

A doua autoritate eclezială, invocată de părintele Dumitru Stăniloae în evaluarea poziției ante-sinodale a Bisericii cu privire la noțiunea de „dogmă”, este Sfântul Chiril al Ierusalimului. „El folosește numirea de dogme pentru învățăturile cuprinse în Simbolul credinței Bisericii din Ierusalim, care e deosebit și mai vechi decât Simbolul stabilit la Sinodul I ecumenic de la Niceea” (p. 544). În catehezele sale,[75] Sfântul Părinte pornește de la ideea că cine dorește să viețuiască autentic în Hristos trebuie să nu se lase înșelat de lucrătura vrăjmașului. În felul acesta, este arată necesitatea statorniciei celui botezat în dreapta credință. „Viciul imită virtutea, iar neghina se silește să fie socotită grâu; prin forma ei, se aseamănă cu grâul, dar este dovedită prin gust de cunoscători. Și diavolul se preface în înger luminos;[76] nu însă ca să se întoarcă

---

[72] Origen, *De principiis*, lib. I, cap. VII, 1, apud Pr. D. Stăniloae, *Noţiunea Dogmei ...*, p. 543.
[73] Acest aspect este detaliat de părintele profesor în primul volum al tratatului său de Teologie Dogmatică Ortodoxă, unde aduce următoarea motivaţie: „Credinţa e întemeiată pe Revelaţie, dar Revelaţia nu are loc fără credinţă. Acestea sunt complementare. Nu credinţa produce revelaţia, dar ea se iveşte dintr-o presimţire a intenţiei Persoanei supreme de a Se revela, lăsându-se să se articuleze deplin în momentul revelării Aceluia. E ceva analog cu faptul că nu credinţa mea produce revelarea unui semn al meu în ceea ce are el intim şi vivicator pentru mine; dar nu e în mine un fel de presimţire şi de aşteptare a capacităţii şi dispoziţiei lui de a se revela”. În consecinţă, „temeiul prim al acceptării dogmelor e comunicarea lor prin Revelaţia supranaturală, în care realitatea divină personală presează iniţiativa ei asupra fiinţei umane” – Idem, *TDO*, vol. I, p. 75-76.
[74] Idem, *Noţiunea Dogmei ...*, p. 543
[75] Am folosit aici varianta tradusă a Pr. prof. Dumitru Fecioru: Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza IV, 1* în lucrarea *Cateheze*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2003.
[76] II Cor. 11, 14.

acolo unde era (căci diavolul, pentru că are inima întunecată ca o nicovală, nu voiește să se pocăiască), ci ca să îmbrace cu întunericul orbirii și cu o stare ciumată de necredință pe cei care duc o viață la fel cu îngerii. Mulți lupi umblă de colo-colo în haine de oi,[77] au îmbrăcăminte de oi, dar nu și unghiile și dinții. Sunt îmbrăcați într-o piele blândă, înșelând prin înfățișarea lor pe cei simpli, dar varsă din dinții lor veninul cel ucigător al necredinței. Avem deci nevoie de har dumnezeiesc, de minte trează și de ochi veghetori ca să nu mâncăm neghina ca grâu și să ne vătămăm din neștiință, nici să fim sfâșiați luând lupul drept oaie și nici să socotim înger binefăcător pe diavolul pierzător și să fim înghițiți de el, căci, spune Scriptura, diavolul «umblă ca un leu căutând pe cine să înghită».[78] Pentru aceasta Biserica dă sfaturi, pentru aceasta sunt învățăturile de acum, pentru aceasta se fac citiri din Scriptură".[79] Identificând aceste necesități primordiale în misiunea de păstrare a adevărului de credință, Sfântul Părinte articulează totodată legătura inseparabilă dintre „învățăturile cele drepte și faptele bune".[80] „Nici învățăturile nu-s bine primite de Dumnezeu fără fapte bune și nici faptele bune săvârșite fără învățături drepte nu-s primite de Dumnezeu. Care este folosul de a cunoaște învățăturile despre Dumnezeu, dar a face, cu nerușinare, desfrânare? Iarăși, care-i folosul de a trăi în înfrânare într-un chip bun, dar a huli cu neevlavie? Cea mai mare bogăție este învățarea dogmelor; dar este nevoie de un suflet treaz pentru că sunt mulți cei furați de filosofia și înșelăciunea deșartă".[81]

În cea de a IV-a Cateheză baptismală, Sfântul Chiril al Ierusalimului identifică și analizează cele „zece dogme" fundamentale în viața credincioșilor botezați:[82] 1. despre Dumnezeu, 2. despre Hristos, 3.

---

[77] Mt. 7, 15.
[78] I Pt. 5, 8.
[79] *Cateheza IV, 1.*
[80] Părintele Stăniloae observă foarte bine separația terminologică pe care o face Sfântul Părinte între dogme și învățăturile ce rezultă din „faptele bune". Pe cele dintâi, el le numește „învățături drepte" – Vezi: Pr. D. Stăniloae, *Noțiunea Dogmei ...*, p. 544.
[81] *Cateheza IV, 2.*
[82] „Înainte de a începe explicarea fiecărui cuvânt din Simbol" – spune părintele profesor – „Sfântul Chiril arată care sunt pe scurt învățăturile cuprinse în el, «învățăturile absolut necesare». Întâi trebuie pusă «ca temelie în suflet, prin credință, dogma despre Dumnezeu», «dogma despre unitatea lui Dumnezeu». Apoi menționează dogmele: despre îngropare, despre înviere, despre înălțare, despre judecata viitoare, despre Sfântul Duh. Ele trebuie întemeiate pe Sfânta Scriptură. «nu chiar pe mine, care-ți vorbesc acestea, să nu mă crezi,

despre naşterea lui Hristos din Fecioară, 4. despre Cruce, 5. despre Învierea lui Hristos, 6. despre Sfântul Duh, 7. despre suflet, 8. despre trup, 9. despre înviere și 10. despre Sfintele Scripturi.[83] Privit în ansamblu, prin acest Simbol, Sântul Chiril al Ierusalimului se găsește parțial în similitudine cu Origen, întrucât „menționează pe lângă «dogmele» înșirate, încă vreo câteva învățături singure, dar care sunt cuprinse în Simbol, foarte probabil pentru că nu se referă la Dumnezeu. Acestea sunt învățăturile despre suflet și despre trup, adică învățătura antropologică” (p. 544-545). Deosebirea dintre cei doi intervine însă în negarea și, implicit, afirmarea unei învățături precise a Bisericii cu privire la „originea sufletului”. Astfel, dacă Origen socotește că „nu există o învățătură stabilită cu privire la originea sufletului, Sfântul Chiril consideră învățătură stabilită, teoria că sufletul vine în afară de corp și că «înainte de a veni pe lume, nu avea păcate: acum însă păcătuim prin voință liberă»” (p. 545).[84]

II.5. Transpunerea apologetică a dogmei la Sfinții Grigorie de Nyssa și Chiril al Alexandriei

Formularea dogmei ca „noțiune” și, mai ales, ca necesitate vine în urma numeroaselor dispute doctrinare din viața Bisericii. Ea se găsește intens exprimată la Sfinții Părinți. Sfântul Grigorie de Nyssa, unul dintre „dogmatiștii maturi și minuțioși ai Bisericii”,[85] aseamănă

---

dacă nu vei primi din Dumnezeieştile Scripturi dovada celor ce-ţi vorbesc. Mântuirea noastră din credinţă nu constă în uşurinţa vorbirii, ci în dovezile dumnezeieştilor Scripturi»” – Vezi: Pr. D. Stăniloae, *Noţiunea Dogmei ...*, p. 544.

[83] Prin această expunere, Sfântul Chiril „adresează principalul corpus al învăţăturii dogmatice către cei de curând luminaţi (botezaţi), pentru a-i întări în credinţă şi în înaintarea ulterioară. Din această lucrare a Sfântului Chiril, cititorul are astăzi informaţii nu doar dogmatice, ci şi istorice” – Vezi: Nikos Matsoukas, *op. cit.*, p. 18.

[84] „Ca om, eşti format din două naturi, alcătuit din suflet şi trup. După cum s-a spus cu puţin mai înainte, acelaşi Dumnezeu este şi creatorul sufletului, şi al trupului. Cunoaşte că sufletul este liber, este opera cea mai frumoasă a lui Dumnezeu, după chipul Făcătorului. Este nemuritor din pricina lui Dumnezeu, care l-a făcut nemuritor. Este o fiinţă raţională, incoruptibilă, căci Dumnezeu i-a dăruit aceste însuşiri. Are putere să facă ceea ce voieşte. În adevăr, nu păcătuieşti potrivit zodiei în care te-ai născut, nici nu faci desfrânare potrivit soartei şi nici nu te silesc, după cum flecăresc unii, conjuncţiile stelelor să te dedai la destrăbălări. Pentru ce eviţi să-ţi mărturiseşti viciile şi dai vina pe stelele nevinovate?” – Vezi: *Cateheza IV, 18.*

[85] Nikos Matsoukas*, op. cit.*, p. 18.

învățăturile greșite cu bolile, iar combaterea acestora cu vindecarea care trebuie să se facă întotdeauna după felul și intensitatea acestei apăsări. Sfântul Părinte imprimă operei sale un caracter catehetic, justificându-și învățătura mai întâi din perspectivă apologetică. În „Marele cuvânt catehetic" trimiterile cu privire la otrava învățăturilor greșite sunt făcute încă de la început, înainte de tratarea principalelor teme teologice. În felul acesta, Sfântul Grigorie face trimitere la pericolul rătăcirilor iudaice, la răutatea păgânismului, la amăgirile lui „Eunomiu, Manes, Marcion, Valentin, Vasilide sau a oricăruia din șirul celor ce petrec în credințe rătăcite". „Întrucât fiecare dintre aceștia au vederi deosebite, înseamnă că și noi va trebui să ducem lupta contra fiecăreia dintre aceste credințe ale lor. Aceasta pentru că totdeauna felul bolii ne arată și pe cel al vindecării. Doar nu putem vindeca cu același fel de leacuri credința în mai mulți zei a păgânilor și încăpățânarea iudeilor de a nu crede în Dumnezeu - Fiul Cel Unul-Născut, după cum nu putem folosi același fel de arme pentru a răsturna, în mințile pornite pe erezie, închipuirile amăgitoare pe care le rostesc ei despre dogmele creștine".[86]

Un alt mare Părinte al Bisericii, Sfântul Chiril al Alexandriei, vorbește despre riscurile interpretării greșite a adevărurilor de credință, desprinse din Dumnezeieștile Scripturi.[87] Astfel, în Comentariul său la Evanghelia Sfântului Ioan Teologul, el aseamănă mintea interpretului cu o secure ce brăzdează înțelesul cel adânc al „lemnului duhovnicesc". Nimerind greșit, tăișul se tocește în „înțelesuri absurde", adâncindu-se departe de „frumusețea adevărului". „Dar ne tulbură

---

[86] Sfântul Grigorie al Nyssei, *Marele cuvânt catehetic*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2011, p. 11-12.

[87] Părintele Stăniloae a atras atenţia întotdeauna asupra încercării zadarnice de a fora adâncimile înţelesurilor dumnezeieşti, fără o raportare personală la acestea. Cunoaşterea Sfintelor Scripturi trebuie anticipată mai întâi de o viaţă aleasă, statornicită în Dumnezeu şi nu în afara Lui. Orice încercare de teologhisire fără vieţuirea autentică în Hristos, fără experienţa rugăciunii, are ca rezultat depărtarea de El, generându-se astfel „imposibilitatea de a intra în comuniune cu El". Pe de altă parte, „raportarea la Dumnezeu şi recunoaşterea Sa ca Realitate personală absoută rămâne singura posibilitate care ne poate ajuta să înţelegem că mai presus de toate, a-L cunoaşte pe Dumnezeu înseamnă să fii împreună cu El" – vezi: Nicolae Răzvan Stan, „The Human Mind and the Knowledge of God according to Father Stăniloae", in *The Function and the Limits of Reason in Dogmatic Theology*, Papers of the third International Symposium of the IAODT, Thessaloniki, 23-26 June 2011, ed. Ion Tulcan, Michael Stavou, Peter Bouteneff, Cristinel Ioja, Arad, 2012, p. 203-204.

iarăși ucenicul lui Hristos, zicând: «*Nu vă faceți mulți învățători*».[88] Pe lângă acesta, și preaînțeleptul Eclesiast, arătând prin ghicitură marea greșeală de a învăța aceasta, zice: «*Cel ce crapă lemne, se va primejdui de ele de se tocește securea. Și de se va toci ascuțișul ei, trebuie îndoită putere*».[89] Aseamănă cu securea ascuțimea minții, în stare să străbată la cele mai dinlăuntru, chiar de este împiedicată de grosimea și tăria materiei. Iar lemne numește în mod figurat înțelesurile Scripturii de Dumnezeu insuflate, care se arată prin cărțile în care sunt înfățișate ca un rai duhovnicesc și, pe lângă aceasta, au în ele rodnicia Sfântului Duh. Deci cel ce încearcă să descopere lemnele spirituale, adică înțelesurile dumnezeiești și tainice ale Scripturii de Dumnezeu insuflate, prin lucrarea și cercetarea cea mai amănunțită și prin ascuțimea minții, când îi va scăpa fierul, adică atunci când mintea nu va fi condusă, prin înțelegerea adevărată a celor scrise, la pătrunderea lor dreaptă, părăsind calea dreaptă, va fi abătut pe calea altei înțelegeri decât cea cuvenită. Aceasta pătimind-o, va învârtoșa propriul suflet, adică inima sa împotriva lui. Și puterile rele și opuse vor amăgi mintea celor astfel rătăciți prin argumente înșelătoare și strâmbe, nemaiîngăduindu-i să privească spre frumusețea adevărului, ci stricând-o în mod felurit și convingând-o să se abată spre înțelesuri absurde. Căci «*nimeni nu zice anatema lui Iisus Hristos*»[90] decât în Beelzebut".[91]

Cele două poziții patristice, exprimate în rezumat mai sus, constituie un veritabil liant între statutul ante-sinodal al dogmei și coagularea învățăturii de credință a Bisericii în cadrul celor șapte Sinoade ecumenice. Aceasta constituie în fapt esența celui de al III-lea subcapitol din amintitul studiu,[92] semnat de părintele profesor Dumitru Stăniloae, mai precis „*Aportul dogmatic al Sinoadelor ecumenice*".

II.6. Hristologia antiohiană de la Efes (431) la Epistola de împăcare (433)

În cele ce urmează, analiza va fi direcționată spre perioada dintre Efes și Calcedon (431-451), vizând în special parcursul hristologiei

---

88 Iac. 3, 1.
89 Eccl. 10, 9-10.
90 I Cor. 12, 3.
91 Sf. Chiril Al Alexandriei, *Scrieri partea a IV-a, Comentariu la Evanghelia Sf. Ioan*, în **PSB 41**, traducere, introducere şi note pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IMBBOR, Bucureşti, 2000, ediţie digitală – Apologeticum, 2005, p. 9.
92 Pr. D. Stăniloae, *Noţiunea Dogmei ...*, p. 533-571.

siriene, până la Epistola de împăcare din 433. În acest sens, ne vom folosi de un alt studiu de referință al părintelui profesor Dumitru Stăniloae, și anume „*Definiția dogmatică de la Calcedon*”, publicat în nr. 2-3/1951 al Revistei „Ortodoxia”, la sorocul împlinirii a „1500 de ani de la Sinodul IV Ecumenic din Calcedon” (p. 295-440). În fapt, această alcătuire a jucat un rol esențial în cercetarea întreprinsă de marele nostru dogmatist pentru „*Noțiunea Dogmei*”, în special pentru perioada amintită. Acest lucru este amintit de părintele profesor în studiul său, atunci când analizează formularea dogmei hristologice la cele două Sinoade ecumenice, III-IV. Face totuși mențiunea că „Sinodul III ecumenic de la Efes, format mai mult din aderenți ai hristologiei alexandrine, a condamnat tendința nestoriană, care despărțea în două persoane pe Iisus Hristos. Episcopatul antiohian a considerat această hotărâre unilaterală, întrucât n-a reliefat în același timp ceea ce e îndoit în Hristos. Cele două partide bisericești, din care cea alexandrină accentua mai mult unitatea în Hristos, iar cea antiohiană mai mult dualitatea, s-au împăcat încă de la 433, într-o formulă mijlocie, care îmbina expresiile ambelor părți, vorbind și de unitate și de dualitate”.[93]

Întreaga polemică este așezată de părintele Stăniloae la începutul studiului despre „*Definiția Dogmatică de la Calcedon*”, reușind să contureze astfel o prefațare a parcursului hristologic dintre cele două Sinoade ecumenice (III și IV). Abordarea părintelui profesor este susținută de o minuțioasă analiză istorico-dogmatică, firul evenimentelor derulându-se cronologic, marcat de cele mai multe ori prin sesizări pertinente asupra interacțiunii ideologice. Explicațiile sale pendulează astfel între disputele generale, dintre cele două Școli

[93] Mai mult, pr. prof. D. Stăniloae arată că întrucât Epistola de împăcare „a fost considerată de mulţi alexandrini ca o înfrângere a punctului lor de vedere, deci ca o nouă oscilare spre ideea dualităţii în Hristos, s-a dezvoltat între ei tendinţa accentuării unităţii până la negarea celor două firi în Hristos. Formula deplină de împăcare a dat-o sinodul IV din Calcedon, care menţinând condamnarea nestorianismului la Efes, a completat-o cu condamnarea monofizitismului şi a combinat expresiile alexandrine cu cele antiohiene, într-o unitate de echilibru, cum a făcut şi Sinodul II ecumenic în chestiunea Sfintei Treimi. Această formulă redă pe de o parte fidel învăţătura revelată, păstrată în conştiinţa Bisericii, îmbrăţişând ambele ei laturi, de pe o poziţie mijlocie, pe de alta, prin termenii ei precişi, nu mai lăsă putinţa nici uneia din cele două răstălmăciri, contrare învăţăturii despre persoana lui Hristos, exagerarea exclusivă a ceea ce e una sau a ceea ce e îndoit în Hristos” – Vezi: Ibidem, p, 555-556 şi nota 91.

orientale, Alexandria și implicit Antiohia, și cele de nivel personal, identificate în raportul dintre Sfântul Chiril și Nestorie. Întotdeauna însă viziunea dogmatică primează. În această frumoasă confluență, părintele profesor Dumitru Stăniloae urmărește evoluția legăturii dintre cele două firi ale Logosului Înomenit, dumnezeiască și omenească, unite ipostatic în Persoana Sa desăvârșită. De fiecare dată, viziunea sa ortodoxă se dovedește a fi tranșantă și extrem de precisă, conferind claritate întregii abordări. „Unirea dumnezeirii și omenității în Iisus Hristos" – notează părintele profesor – „în așa fel încât niciuna din ele să nu se schimbe, dar totuși lucrările omenești să fie ale aceluiași subiect al firii dumnezeiești, adică ale lui Dumnezeu Cuvântul, e un mister neînțeles. Antiohienii, în tendința lor de a înțelege taina, au destrămat-o, reducându-o la o combinare de persoane. Apolinarie, din aceeași tendință, a destrămat-o și el, reținând din fire numai un trup pasiv, în care locul minții conducătoare și gânditoare îl avea Cuvântul. Toate acțiunile spirituale manifestate prin trup erau astfel din Dumnezeu".

Peste întreaga polemică, părintele Stăniloae așează autoritatea Sfântului Chiril al Alexandriei, care „și-a dat seama că hristologia lui, care unește deplin și distinge deplin dumnezeirea de omenitate în Hristos, care împreună aceste afirmații, e o hristologie a tainei. Câtă vreme hristologia apolinaristă, care sacrifica dualitatea în favoarea unității, și cea antiohiană, care sacrifica unitatea în favorul dualității, sunt hristologii ale unei simplificări unilaterale, nedialectice, incapabilă să cuprindă complexitatea acestei învățături fundamentale a creștinismului. De câte ori grăiește despre «improprierea trupului» și a actelor omenești de către Dumnezeu Cuvântul, Sfântul Chiril o declară «negrăită», «mai presus de minte». Făcând abstracție de câteva expresii nepotrivite, Sfântul Chiril a tălmăcit just învățătura creștinismului. Hristologia lui a rămas hristologia răsăritului până azi".[94]

II.7. Parcursul hristologiei antiohiene în „definirea dogmei"

Trecând în latura antiohiană a polemicii, părintele profesor arată că una dintre învinuirile aduse de Nestorie hristologiei Sfântului Chiril al Alexandriei, ca revers la anatematismele sale, a fost „că face dumnezeirea pătimitoare, prin faptul că atribuie Cuvântului

[94] Idem, *Definiţia dogmatică ...* , p. 302-303.

actele omenești”.[95]Alături de ereziarh, apare în primă instanță vocea antiohienilor, care l-au acuzat de „apolinarism”.

Întregul demers al reprezentanților Școlii Antiohiene s-a sprijinit pe însemnările episcopului Andrei de Samosata. Acestea s-au făcut în numele tuturor susținătorilor lui Nestorie, din încredințarea lui Ioan de Antiohia, cuprinzând în sine o lucrare epistolară de combatere a celor „12 anatematisme”, investită cu autoritatea „Răsăritenilor”. Caracterizată de o atitudine vehement antichiriliană, scrisoarea a ajuns să acuze hristologia alexandrinului de arianism, apolinarism și chiar eutihianism.[96]

O a doua variantă a epistolei antiohienilor, de data aceasta mult mai vehementă, i-a aparținut episcopului Teodoret de Cir. Dată fiind simpatia pe care o avea față de persoana și opera ereziarhului Nestorie, cu care fusese coleg și prieten în Școala din Antiohia, el a încercat să găsească cu orice preț latura slabă a hristologiei chiriliene. Formularea sa, mult prea intransigentă, nu a fost acceptată de Ioan al Antiohiei, liderul taberei siriene, pentru a fi trimisă către Sfântul Chiril în numele episcopilor orientali. În locul ei a fost preferată varianta lui Andrei de Samosata, mult mai ponderată și potrivită în relația cu alexandrinul. Răspunsul Sfântului Părinte a fost unul la fel de moderat, urmărind să-i câștige pe contestatari de partea sa, pentru condamnarea definitivă a lui Nestorie, după cum consemnează pr. prof. Dumitru Stăniloae: „Chiril în general nu atacă, ci se apără. Atacă numai când este necesar apărării. Nu voia să-și facă noi dușmani, ci voia să-i câștige de se poate și pe antiohieni împotriva lui Nestorie la Efes. El se ferește să

[95] Ibidem, p. 317.

[96] Teologul englez Anthony N.S. Lane face un rezumat al acuzelor aduse de antiohieni cu privire la hristologia Sfântului Chiril, cunoscută acestora prin intermediul celor 12 anatematisme. Din întreaga polemică, el consideră a fi definitorii trei capete de acuzaţie: „1. - Cuvântul nu este cu adevărat Dumnezeu, fie din cauză că este schimbător şi aflat în suferinţă, fie că este despărţit de Tatăl (aceasta e *arianismul*) 2. - umanitatea lui Hristos este incompletă, fie din cauză că e preschimbată în dumnezeire, fie pentru că un element al firii umane lipseşte (acesta e *apolinarismul*). 3. - dumnezeirea şi umanitatea lui Hristos se confundă între ele (ideologie numită mai târziu *eutihianism*). Cu alte cuvinte, antiohienii îl acuză pe Chiril de trei din cele patru erezii condamnate la Calcedon, a patra fiind nestorianismul de care nu e acuzat!” – Vezi: Anthony Lane, „Cele douăsprezece anatamatisme ale lui Chiril: un exerciţiu de moderaţie teologică”, în lucrarea *Erezie şi Logos. Contribuţii româno-britanice la o teologie a postmodernităţii*, Ed. Anastasia, 1996, p. 31.

facă reproșuri hristologiei antiohiene în ceea ce are bun, anticipând sfârșitul împăciuitor de care va da dovadă cu ocazia împăcării de la 433 … Lupta lui Chiril de a dezvinovăți hristologia sa, rezumată în cele 12 anatematisme, de acuza de apolinarism, a fost cea mai grea și cu cele mai însemnate urmări pentru Biserică. Dacă el ar fi pierdut această luptă, nu s-ar fi mai putut afirma de creștinătate că Fiul lui Dumnezeu a pătimit pentru noi și ne-a mântuit. Atacurile antiohienilor n-au fost nici ele fără folos, căci l-au silit pe Chiril însuși să și le lămurească în mod stăruitor, deoarece unii credeau că ele cuprind ideea pătimirii lui Dumnezeu. Iar prin aceasta ele s-au putut impune neîmpiedicat în toată Biserica. Lupta în jurul anatematismelor lui Chiril, «a mărului de ceartă», a fost evenimentul decisiv al disputelor hristologice”.[97]

În decursul disputelor hristologice, numărul simpatizanților nestorieni a variat în funcție de aplicarea deciziilor sinodale. Dacă la început, printre prietenii ereziarhului se numărau 68 de episcopi, care au cerut insistent la Efes așteptarea delegației antiohiene pentru a participa la lucrările sinodale, numărul acestora a scăzut la 43 în prima sesiune, doar 15 dintre ei reușind în cele din urmă să se mențină în demnitatea arhierească. Momentul decisiv l-a constituit „Epistola de împăcare” din 433, semnată de majoritatea episcopilor sirieni.

Cei care au refuzat comuniunea, menținându-se pe vechie poziții, nu au ezitat să proclame ortodoxia doctrinei nestoriene: „Dacă cineva ar putea să arate că Nestorie gândește sau a gândit în contradicție cu profeții, apostolii sau evangheliștii noi îi anatematizăm învățătura și chiar pe el, pe care noi am citit-o în multe din cărțile sale”.[98] Beneficiind din plin de sprijinul prietenilor săi, Nestorie nu a renunțat la luptă, încercând să-și arate nevinovăția. În demersul său apologetic, el pleacă de la acuzele principalelor voci patristice, încercând să-și justifice poziția și principiile hristologice. Iată mărturisirea sa: „Nu îi puteți învinui pe acești oameni pe care i-ați ales să fie împotriva mea și să mă acuze. Spune atunci Ambrozie, ce înseamnă să ocrotești pe cel asuprit? Nu lua seama la gurile calomniatorilor și nu condamna sângele nevinovat înainte de a mă înțelege. Eu am spus că materia s-a născut

---

[97] Pr. D. Stăniloae, *Definiția dogmatică …*, p. 329-330.

[98] *Scrisoarea lui Alexandru de Mabboug către Acaciu de Bereea*, apud *Revue de L’Orient Chretien*, dirigée par R. Graffin et F. Nau, Deuxieme Serie, Tome VI, Vol. 16, 1911, p. 2-3.

din Fecioara Maria și nu Dumnezeu Logosul, căci mărturisesc că este nefăcut și necreat. Toți s-au ridicat împotriva mea precum săbiile și nu au voit să asculte cuvintele mele și pentru aceasta te cheamă să depui mărturie. Nu de moarte îmi este frică, mie care am fost dintotdeauna calomniat, ci de a fi condamnat ca necredincios … Ce spui tu despre acestea, dumnezeiescule Grigorie? Ce gânduri ai tu? Eu te întreb acestea nu pentru a-i ignora, ci pentru că în numele tău au voit să ascundă adevărul. Știi tu ceva despre Acela care este de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, care a crescut și s-a întărit, nu cu prosoponul, ci cu esența? … Vorbește și tu, o Sfinte Atanasie, căci și tu ai îndurat asemenea mie nenumărate calomnii din partea arienilor pentru apărarea tradiției Logosului Înomenit. Ce poți spune tu despre Cel ce S-a născut «de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria»? S-a născut El după natură și nu după natura prosoponului din care rezultă unirea? Noi spunem că El este Unul, Fiul care S-a născut din Sfânta Fecioară și nu altul. Însă Cel care S-a născut este Hristos".[99]

Pe de altă parte, Sfântul Chiril și-a continuat ofensiva, încercând să-i convingă pe episcopii antiohieni de faptul că lupta pe care o ducea nu era împotriva unei persoane, ci numai pentru triumful adevărului, al ortodoxiei și al păcii.[100] Această justificare reiese în primul rând din rândurile corespondențelor purtate în această perioadă cu sinodalii efeseni cu care împărtășea în mare aceleași convingeri hristologice, precum și din conținutul tratatului său polemic „Împotriva blasfemiilor lui Nestorie". Iată ce-i scrie episcopului Acaciu de Mitilene, apărându-se într-un fel de învinuirile apolinariste imputate de episcopii antiohieni:[101] „Chiar dacă predicăm că s-a săvârșit unirea celor două firi, mărturisim limpede pe Unul Hristos, pe Fiul cel Unul, pe Unul Domn. Căci Dumnezeu trup S-a făcut după Scripturi … Într-adevăr Una este Persoana Cuvântului, dar știm că ea s-a întrupat și s-a făcut om".[102]

---

[99] *Cuvinte către Ambrozie, Grigorie şi Atanasie* publicate parţial în *Revue de L'Orient Chretiene*, tome VI, vol. 16, 1911, p. 9 -10.

[100] Leo Donald Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*, Ed. Michael Glazier, USA, 1987, p. 161.

[101] Analiza şi comentariul asupra acestor texte se găseşte publicat în studiul Prof. N. Chiţescu, „Formula o singură Fire Întrupată a Logosului lui Dumnezeu", în *Ortodoxia*, nr. 3/1965, p. 300-303.

[102] La aceste cuvinte, Prof. Chiţescu notează: „Sfântul Chiril arată că el n-a învăţat nici ca Arie, nici ca Apolinarie, nici n-a propovăduit că Cuvântul lui Dumnezeu S-a schimbat în trup, ori că, dimpotrivă, trupul S-a transformat în fire dumnezeiască" – Vezi: **PG 77**, 192, 193, 194, apud Ibidem, p. 300-301.

Deși o mare parte din episcopii sirieni au rămas fideli ideilor nestoriene, între ei numărându-se și Fericitul Teodoret al Cirului, refuzând categoric dialogul, latura moderată, în frunte cu Ioan al Antiohiei, și-au arătat deschiderea spre dialog. Rezolvarea a venit în anul 433, când tabăra sirienilor moderați, în frunte cu Ioan al Antiohiei, a decis să accepte definitiva condamnare a lui Nestorie ca eretic și implicit a învățăturii sale greșite cu privire la cele două firi ale Mântuitorului Hristos și la calitatea Sfintei Fecioare ca Născătoare de Dumnezeu (Θεοτοκος). În această mărturisire era inclusă și recunoașterea lui Maximian ca episcop de Constantinopol.[103] Toate aceste aspecte au fost consemnate în „Epistola de împăcare", pecetluită prin acordul ambelor părți în folosul unității Sfintei Biserici și ortodoxiei credinței creștine. Iată conținutul acestei mărturisiri: „Îl mărturisim, așadar, pe Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Cel Unul Născut, Dumnezeu adevărat și Om adevărat din suflet rațional și trup, înainte de veci născut din Tatăl după Dumnezeire, iar în zilele de pe urmă, pe Același, pentru noi și pentru a noastră mântuire, care s-a născut din Maria Fecioara după omenitate, pe Același deoființă cu Tatăl, după Dumnezeire și de o ființă cu noi, după omenitate. Căci s-a făcut unirea a două firi (*δυο γαρ φυσεων ενοσις γεγονε*). De aceea, mărturisim Un Hristos, Un Domn și Un Fiu. După acest înțeles al unirii neamestecate (*την της ασυγχυτου ενωσεως εννοιαν*), mărturisim pe Sfânta Fecioară Născătoare de Dumnezeu, pentru că Dumnezeu Cuvântul S-a întrupat și S-a făcut om, și-a unit Sieși, încă de la zămislise, trupul luat din ea. Iar de cuvintele evanghelice și apostolice despre Domnul, știm că bărbații cuvântători de cele înalte pe unele le socotesc comune, ca ale unei singure persoane, pe altele le împart ca ținând de două firi, pe cele vrednice de Dumnezeu, atribuindu-le Dumnezeirii lui Hristos, iar pe cele umilite, omenității Lui".[104]

După semnarea acestei declarații, Sfântul Chiril a exclamat: „Să se bucure cele cerești și să salte cele pământești, căci zidul despărțiturii a fost doborât la pământ".[105] El era convins că afirmarea *theotokiei* Maicii Domnului reprezenta rezolvarea mult dezbătutelor

---

[103] Pr. D. Stăniloae, *Definiţia dogmatică …*, p. 366.
[104] Mansi, t.V. p. 303, Charles Joseph Hefle, *A History of The Church, Form the Original Documents*, vol. III, A.D. 431 to A.D. 451, T. & T. Clark, Edimburgh, 1883, p. 130 - 131; Pr. D. Stăniloae, *Definiţia dogmatică …*, p. 366-367.
[105] Leo Donald Davis, *The First Seven Ecumenical Counciles …*, p. 162.

probleme și neînțelegeri. Această convingere era susținută de afirmația că „Trupul Mântuitorului Hristos nu a venit din ceruri, ci din Fecioara Maria”, Emanuel fiind așadar „Dumnezeu cu noi, după cele ale trupului”, „Domnul Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și Om adevărat, trebuie recunoscut ca o singură Persoană, întrucât cele două naturi s-au unit într-o legătură inefabilă”.[106]

II.8. Concluzii

Inepuizabilă și plină de înțelesuri adânci, teologia părintelui profesor Dumitru Stăniloae constituie un veritabil vehicul de evaluare doctrinară. În rândurile însemnărilor sale își găsesc locul, sunt analizate și expuse cele mai importante probleme din viața Bisericii. Între acestea, se regăsește și procesul de apariție și definire a „noțiunii de dogmă”, element primordial în evaluarea principalelor direcții doctrinare din primele veacuri creștine. Capitolul de față încearcă să ofere o radiografie sistematică asupra formării și definirii noțiunii de dogmă. Prima parte oferă astfel o descriere a apariției dogmei în viața Bisericii, însumând indispensabilele justificări biblico-patristice, dar și pozițiile unor teologi ortodocși de referință. Cea de a doua parte se fundamentează pe hristologia antiohiană de după cel de al treilea Sinod ecumenic, de la Efes (431), până la Epistola de împăcare (433). Această perioadă, constituie un element esențial în înțelegerea corectă a hristologiei siriene, disociate de aplecările dioprosopiste ale unor reprezentanți din Școala Antiohiană, cum ar fi Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia, Nestorie și chiar Teodoret de Cir. În consecință, abordarea de față are menirea de a așeza laolaltă, într-o continuitate logică, „noțiunea dogmatică” și „definirea dogmei”.

---

[106] Ibidem.

III. POTENȚAREA APOLOGETICĂ A SENTIMENTULUI RELIGIOS ÎN PERSPECTIVA CUNOAȘTERII LUI DUMNEZEU

III.1. Introducere

Problematica „religiei”, ca legătură dinamică și permanentă dintre natural și supranatural, transcendent și imanent (din latinescul *religo, -are,* prin urmare *a lega, a relega*),[107] într-un cuvânt *legătura intimă dintre Dumnezeu și om*, este una dintre dominantele fundamentale ale raportului pe care teologia îl dezvoltă cu celelalte planuri filosofice, culturale sau științifice. Religia este, prin urmare, coexistentă cu omul, având un caracter intern și totodată extern. Ea este potențată sub metamorfoza *simbolismului* religios, manifestându-se „în viața de zi cu zi a oamenilor”,[108] reflectată în mod concret în artă, în mitologie, în cultură sau știință. Mai mult decât toate, religia se

---

[107] În latina clasică, termenul *religare* apare sub mai multe etimologii: 1. atenţie sporită, scrupuloasă sau conştientă; 2. sentiment religios, crez pios; 3. sentiment de respect, de venerare, cultic; 4. convingere religioasă, credinţă, religie în sine; 5. practici religioase, cult; 6. respect (venerare) care înconjoară anumite lucruri, sfinţenie, caracter sacru; 7. angajament sacru; 8. ceea ce face obiectul cultului, lucru venerat, lucru sfânt, obiect sfinţit; 9. teama de a pierde legătura cu divinitatea, conştiinţa de a fi în păcat faţă de religie, sau mai degrabă stare de păcătoşenie, de vinovăţie religioasă, care nu se poate îndrepta decât prin pocăinţă; 10. consacrare religioasă care face ca un lucru să aparţină divinităţii, fără a putea rămâne într-o incidenţă profană (vezi: F. Gaffiot, *Dictionnaire ilustré latin-français*, Paris, 1934, à ces mot, en *Dictionnaire de Theologie Chatolique*, vol. 13 B, 2183).

[108] Pr. lect. dr. Adrian Boldişor face o analiză completă asupra acestui subiect în studiul său *Concepte deschise: Simbolul între Istoria Religiilor şi Teologie. Mircea Eliade - Alexander Schmemann*, publicat în volumul „Concepte deschise”, Ed. Academiei Române, Bucureşti, 2014. Din analiza sa reiese că „simbolismul religios a trezit mereu interesul cercetătorilor din domenii diferite de activitate, lumea întreagă reprezentând un mare simbol ce trebuie să fie descifrat. În dorinţa de a înțelege sensurile universului înconjurător, oamenii de ştiinţă au folosit descoperirile din domenii conexe pentru a-şi formula propriile teorii. În acest sens, se pot realiza conexiuni pertinente între felurile în care istoricul religiilor Mircea Eliade şi teologul ortodox Alexander Schmemann au definit simbolul şi felul în care acesta este prezent *în viaţa de zi cu zi a oamenilor*, redefinind astfel şi strânsa legătură ce există între istoria religiilor şi teologie ca discipline de studiu academic” (p. 234).

regăsește în ideile, gândurile și trăirile interioare ale omului. „După cum sufletul și trupul sunt unite laolaltă în om, la fel și aceste elemente sunt adunate împreună într-o singură idee. După cum activitatea sufletului este dependentă de simțuri, manifestându-se prin organele trupului, la fel și ideea de religie capătă cu prisosință expresie în latura externă a cultului care, la rândul său, este întărit și cultivat de viața liturgică”.[109]

În viziunea filosofilor antici, înțelesul etimologic al termenului se referă mai degrabă la anumite preocupări formale ale intelectului omenesc. *Cicero* spune, de pildă, că verbul *religere* desemnează în sens propriu preocuparea de „a reciti, a studia cu luare aminte, a pune la o parte pentru o anumită întrebuințare, a deosebi ceva de lucrurile ordinare, iar în sens figurat: a se raporta către cineva cu deosebită atenție și respect, a venera. Atitudinea sa este, în parte, justificată de faptul că în acea perioadă termenul nu-și găsise încă cea mai potrivită articulare senzuală în domeniul spiritual. Așa se face că „în unele părți, el definește religiunea ca o abordare provenită din frică, în altele zice că religiunea e îngrijirea și cultul care se aduce zeilor sau și pietatea”.

Între scriitorii creștini din primele veacuri, *Arnobius de Sicca* este cel mai aproape de această perspectivă, la care adaugă o perspectivă interioară asupra cultului. În înțeles teologic, el definește religia ca legătură vie și conștientă a omului cu Dumnezeu. *Lactanțiu* este primul dintre scriitorii creștini care impune acest înțeles. După el, „cu această condiție ne naștem ca să arătăm supunerea cuvenită lui Dumnezeu, care ne-a născut. Pe Dânsul să-L știm, Lui să-I urmăm. Suntem legați de Dumnezeu cu unirea cinstirii (*deo religate sumus*), de unde își primește nume însăși religia (*religio*), iar nu de la cuvântul relegendo, cum explică Cicero”.[110]

În același consens se exprimă și *Fericitul Augustin,* care zice că „Dumnezeu este izvorul fericirii noastre și scopul aspirațiilor noastre. Pe Dânsul alegându-L, sau mai bine zis realegându-L (de unde se pare că și religia și-a luat numele), noi prin iubire tindem către El”. Fericitul Părinte statornicește această legătură în sufletul omului, asemenea unei chemări spre care este permanent atras în

---

[109] Paul Schanz, *A Christian Apology*, vol. I: *God and nature*, translated by Rev. Michal F. Glancey and Rev. Victor J. Schobel, fourth revision edition, Ed. Pustet & Co., Ratisbon, Rome, New York, Cincinnaty, 1891, p. 74.
[110] *Institutiones divinae*, Cartea IV, apud Pr. Ioan Mihalcescu, *Curs de Teologie Fundamentală sau Apologetică*, vol. I, Librăria Pavel Suru, București, 1932, p. 47-48.

virtutea calității sale de „chip al lui Dumnezeu”. De aici izvorăște și raportarea cultică la Părintele Creator, de care suntem cu toții legați ontologic. „Mare ești, Doamne, și cu adevărat vrednic de laudă! exclamă el. Mare este puterea Ta, iar înțelepciunea Ta nu poate fi măsurată. Și totuși, un om, o nemăsurată frântură din zidirea Ta, vrea să te slăvească! Un om purtând asupra sa datul morții, purtând mărturia că Tu te împotrivești celor trufași. Și totuși, un om, o neînsemnată frântură din zidirea Ta, vrea să Te slăvească. Tu l-ai îndemnat să-și afle bucuria lăudându-Te pe Tine, căci *pentru Tine ne-ai zidit, iar inima noastră este neliniștită până să-și afle odihna în Tine*”.[111]

Înțelegem de aici că *scopul religiei* nu este numai unul posibil, ci mai cu seamă **unul necesar**, întrucât „prezența în sufletul omenesc a sentimentului religios, ca parte constitutivă a lui, indică necesitatea psihologică, după cum aspirațiile către absolut și divin ale acestui suflet implică *necesitatea metafizică a religiei* ... Fără religie, n-ar exista societatea, căci omul, înainte de a fi un animal social, cum îl definea Aristotel, e unul religios, cum îl definește antropologia modernă, care face din sentimentul religios punctul de separație dintre umanitate și animalitate”.[112] Așadar, nu se poate vorbi despre religie ca despre ceva adăugat ulterior ființei umane, întrucât este dintru început sădită întru dânsul, ca realitate existențială și în același timp indispensabilă vieții sale. Denaturarea acestei legături se justifică din punct de vedere teologic în contextul păcatului strămoșesc, prin care s-a întunecat chipul lui Dumnezeu în om și s-a alterat adevăratul sens al libertății sale. Implicațiile sau consecințele acestei denaturări relaționale s-au moștenit din generație în generație, infiltrându-se în ființa, existența și manifestarea popoarelor lumii. Cu toate acestea, Dumnezeu nu a dispărut definitiv din conștiința lor, făcându-Se simțit prin reminiscențele revelației primordiale. „În sprijinul acestei teze, spune profesorul

[111] Sf. Augustin, *Confesiuni*, Cartea I, cap. 1, traducere din limba latină, introducere şi note de Eugen Munteanu, Ed. Nemira, Bucureşti, 2010, p. 49. În capitolul II al primei cărţi din Confesiunile sale, Fericitul Augustin vorbeşte despre lucrarea lui Dumnezeu în interiorul omului. Această *incidenţă divină* asupra sufletului omenesc este înţeleasă de Fericitul Augustin în sens de „*fiinţare lăuntrică*”, ca sursă a existenţei omeneşti. „Aş spune deci că eu nu aş fiinţa, Dumnezeul meu, nu aş fiinţa deloc, dacă Tu n-ai fiinţa în mine. Sau, mai degrabă, n-aş fiinţa dacă nu aş fiinţa în Tine, Cel de la care, prin care şi întru care toate fiinţează!”.

[112] Ioan Gh. Savin, *Apărarea credinţei. Tratat de apologetică*, ediţie îngrijită de Dora Mezdrea, postfaţă de Aurel Savin, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 21.

Ioan Savin, stau constatările făcute de istoria religiilor, care arată că și popoarele cele mai decăzute și cu formele religioase cele mai degradate păstrează amintirea unei virtuți sociale mai bune și a unei religii superioare. Acestei stări de degradare i-a urmat cu timpul o stare de ridicare către religii din ce în ce mai rafinate, trecând de la religiile naturale la cele antropomorfe, pentru a ajunge apoi la religia revelată și absolută a creștinismului, care a apărut când a fost «plinirea vremii». Deci o revelație primordială, căreia i-a urmat o degradare și apoi o treaptă de ridicare cu ajutorul revelației naturale și supranaturale până la revelația deplină din religia creștină, este calea de la originea ei până la creștinism”.[113]

De la coordonatele primare ale sentimentului religios, așezat adeseori sub auspiciile lui „misterium tremendum*”, raționalismului pragmatic*, *inascenței* sau *oscilațiilor ineiste* dintre sacru și profan,[114] această inepuizabilă capacitate ontologică ajunge, în lumina revelației divine, la stadiul de „dependență ființială a omului în raport cu Dumnezeu, pe care o întâlnim în creștinism”. Din încărcatul proces de șlefuire, identificare și definire a ființei, originii și manifestării sale, religia a păstrat conștiința a două aspecte structurale: *pietatea* (sub aspect interior-subiectiv) și *cultul extern* (ca manifestare obiectivă). Unitatea lor „stă la baza religiei și permite omului să se angajeze ca să

---

113 Ibidem, p. 22-23.

114 O foarte utilă şi cuprinzătoare viziune asupra teoriilor despre originea religiei o putem desprinde din lucrarea „Apologetica raţional-duhovnicească” a părintelui profesor Dumitru Popescu. În abordarea sa, părintele profesor completează expunerea clasică printr-o serie de consideraţii teologice, evaluate în duhul tradiţie ortodoxe. În acest sens, dincolo de clasicele teorii despre fiinţa şi originea religiei (evoluţioniste, raţionaliste sau nativiste, la care adaugă şi teoria ineistă a lui Mircea Eliade), părintele Dumitru Popescu aşează *logica iconică a „chipului lui Dumnezeu” din om*. „Este adevărat că păcatul strămoşesc a afectat grav fiinţa omului, dar n-a desfiinţat chipul lui Dumnezeu în om. Mintea omului s-a întinat, astfel că omul a ajuns să se închine creaturii, în loc să se închine Creatorului. Vechiul Testament a pus capăt idolatriei şi a arătat omului că Dumnezeu nu Se confundă cu lumea, fiindcă în timp ce lumea este creată de Dumnezeu, Dumnezeu Însuşi rămâne necreat din eternitate. Iar Noul Testament ne-a arătat că Mântuitorul Iisus Hristos este «Dumnezeu întrupat, care S-a coborât la om ca pe om să-l înalţe la Dumnezeu». Domnul Hristos ne-a răscumpărat pe noi din osânda păcatului şi ne-a trecut în Împărăţia iubirii lui Dumnezeu”. (vezi aici Pr. prof. acad. dr. Dumitru Popescu, *Apologetica raţional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009, p. 31-34).

trăiască legătura lui cu Dumnezeu în totalitatea ființei sale psihologice. Căci, din punct de vedere sufletesc, omul participă prin rațiune la cunoașterea religioasă a lui Dumnezeu, prin voință ia parte la îndeplinirea normelor morale divine, iar prin sentiment contribuie la sporirea iubirii către Dumnezeu, lucrând la săvârșirea faptelor cerute de legea morală din trup. Astfel, sufletul și trupul sunt parte integrantă în viața religioasă a omului, fiindcă *chipul lui Dumnezeu* din om îmbrățișează adevărata lui ființă".[115]

III.2. Religia „Vechiului Legământ"

Dumnezeu a pregătit progresiv momentul restaurării chipului omenesc în Sine, revigorând totodată și conținutul adevăratei libertăți. Pentru aceasta S-a descoperit în mijlocul „*poporului ales*", activând din nou germenele sentimentului religios, pe care omul îl păstrase după căderea în păcat. Această relaționare legitimă este subliniată în tradiția semitică a Vechiului Testament prin cuvântul *„berit"*,[116] care înseamnă *legământ*. În felul acesta, legământul vechilor iudei caută întotdeauna, în conținutul său autentic,[117] raportarea personală la Yahve.

---

[115] Ibidem, p. 37-38.

[116] Tradus adliteram, ca „*înţelegere sau contract dintre două părţi*", termenul *berit* se apropie etimologic de cuvântul akkadian *biritu* – „încătuşare". În context biblic, *berit* este exemplificat în mai multe tablouri sugestive pentru istoria poporului ales: legământul cu Noe (cf. Fac. 6, 18; 9, 8-13) sau „tăierierea împrejur" a celor de parte bărbătească – ca poruncă dată de Dumnezeu lui Avraam ca „*semn al legământului*" - *ot* (cf. Fac. 17). Cel mai important *legământ* al Vechiului Testament este statornicit pe Muntele Sinai, unde Moise primeşte „Tablele Legii" din „mâna lui Dumnezeu" (cf. Ieş. 19-24). „Acest legământ este în general înţeles ca reînnoire şi expresie a legământului lui Avraam cu Dumnezeu". Mai mult, se poate spune chiar că acest „Legământul sinaitic dintre om şi divinitate este legământul biblic prin excelenţă. Poartă întru sine tot conţinutul Legii Vechi. Textul subliniază natura voluntară a legământului în sine. Locul principal îl are teofania, fiind secundată de prevederile legislative, copiii lui Israel sunt chemaţi să-şi exprime consimţământul. Consimţământul lor este ulterior marcat de acte cultice – începutul jertfelor, stropirea poporului cu sângele lor, masa consumată de Moise şi de cei mai vârstnici – menite să pecetluiască acest legământ. După ce legământul este încheiat, Moise este îndemnat să urce pe munte pentru a primi *tablele de piatră*, cunoscute ca *tablele legii*" (cf. *The Encyclopedia of Judaism*, Editor in Chief Geoffrey Wigoder, Macmillan Publising Company, New York, Colier Macmillan Publishers, London, 1989, p. 181-182).

[117] De aceea, în iconomia dumnezeiască, legământului statornicit pe Muntele Sinai nu are caracter juridic, fiind un „legământ al dragostei, care dovedeşte iubirea credincioasă, iertătoa-

Este în fapt „actul final prin care Domnul pecetluiește o relație de apărare, pe care El a inițiat-o și căreia i-a stabilit garanțiile”.[118] „Iar după ce a asfințit soarele și s-a făcut întuneric, iată un fum ca dintr-un cuptor și pară de foc au trecut printre bucățile acelea. În ziua aceea a încheiat Domnul legământ cu Avraam, zicând: Urmașilor tăi voi da pământul acesta de la râul Egiptului până la râul cel mare al Eufratului”.[119]

Legătură dintre creat și necreat se conturează în concepția poporului ales prin simbolismul *„focului dumnezeiesc”*. Este contextul în care se conturează susținerea și definirea raporturilor interpersonale, împinse mai departe spre *cunoașterea lui Dumnezeu*. Aceasta[120] însoțește și confirmă în primă instanță conținutul ontologic al firii umane, completându-se astfel apropierea dintre Dumnezeu și poporul ales. Pe Muntele Horeb, Moise Îl descoperă pe Dumnezeu în „rugul aprins”,[121] arătându-se astfel cum și în ce stare trebuia să recepteze omul legământul dumnezeiesc. Deși nearzător înainte de primirea legii, simbolizând imaginea veșniciei dumnezeiești, *focul sacru* devine arzător în clipa statornicirii Legământului, formând astfel cadrului perfect pentru *lucrarea teofaniilor*.[122] Și

re, dătătoare de viață a lui Dumnezeu (*hesed*)”. (cf. Maurice Cocagnac, *Simboluri biblice. Lexic teologic*, traducere din franceză Mihaela Slăvescu, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 42).

[118] Ibidem.

[119] Facere 15, 17-18.

[120] „Cunoașterea” poartă sensul prim de *relaționare*.

[121] Cf. Ieșire 3, 3-4: „În vremea aceea Moise păștea oile lui Ietro, preotul din Madian, socrul său. Și depărtându-se odată cu turma în pustie, a ajuns până la muntele lui Dumnezeu, la Horeb. Iar acolo i s-a arătat îngerul Domnului într-o pară de foc, ce ieșea dintr-un rug; și a văzut că rugul ardea, dar nu se mistuia. Atunci Moise a zis: Mă duc să văd această arătare minunată: că rugul nu se mistuiește. Iar dacă a văzut Domnul că se apropie să privească, a strigat la el Domnul din rug și a zis: Moise! Moise! Și el a răspuns: Iată-mă Doamne!”.

[122] Teofaniile sunt evenimente dumnezeiești, de factură istorico-mistică, care semnalează pe de o parte „distincția dintre Creator și creatură, Ființă și neființă, creat și necreat” și, pe de altă parte, statornicesc și întăresc legătura (*religare*) dintre Dumnezeu și om, conferindu-i un caracter „dinamic și progresiv”. Mai mult, prin istoricitatea lor, teofaniile conferă o înțelegere concretă asupra Revelației, de o atare manieră încât „istoria, în evenimentele concrete și în întregul ei, devine istoria dumnezeieștii iconomii. Dumnezeu cel după fire și în mod necesar inaccesibil devine accesibil în ceea ce privește lucrările Sale prin intermediul acestor teofanii. Prin urmare, revelația nu poate fi înțeleasă în contururi standardizate și statice. Ea este ceva istoric, dinamic și viu, care se realizează în spațiul neîntreruptelor teofanii. Astfel Dumnezeu, deși este incognoscibil după Ființa Lui (din moment ce este necreat și stabilește o legătură cu realitățile create), devine cognoscibil în mod dinamic după lu-

datorită faptului că întreaga istorie a Vechiului Testament este așezată sub incidența teofaniilor,[123] înțelegem că în dinamica și istoricitatea sa, legământul dumnezeiesc este atras spre cunoașterea și experierea permanentă a necreatului. Prin intermediul teofaniilor veterotestamentare, Yahve se autentifică în istoricitatea poporului ales *ca putere călăuzitoare și izbăvitoare*,[124] legiuitoare și în același timp purificatoare.[125]

Sfințenia legământului dumnezeiesc a fost mai presus de toate confirmată cultic în sânul poporului ales. În felul acesta, părintele Paul Evdokimov subliniază dimensiunea supra-rațională și totodată supra-legalistă a cunoașterii dumnezeiești în tradiția iudaică. „Cuvântul *a cunoaște*, la autorii inspirați, spune el, nu se referă exclusiv la inteligență. Evreii consideră că *gândim* cu inima. *A-L cunoaște* pe Dumnezeu ar însemna, mai exact, a-L *recunoaște* în actul de adorare, care pune în joc ființa totală a omului și toate facultățile sufletului său".[126] Așa se face că, pe Muntele Sinai, Moise nu primește numai Tablele Legii, ci Îl descoperă pe Dumnezeu în întuneric. Părintele Evdokimov încadrează acest eveniment în contextul mai larg al teofaniilor biblice, subliniind totodată dimensiunea lui apofatică. „Întunericul sau norul subliniază transcendența dumnezeiască, mărturisesc prezența lui Dumnezeu și, în același timp, Îl ascund și Îl acoperă".[127] La rândul său, arhimandritul

---

crări. Iar aceasta este numai lucrarea teofaniilor, care, în acest mod, devin punţi sau verigi care pun în legătură dumnezeirea cu creaţia" (cf. Nikos Matsoukas, *Teologie dogmatică şi simbolică*, vol. II, *Expunerea credinţei ortodoxe în confruntare cu creştinismul occidental*, traducere Nicuşor Deciu, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2006, p. 41).

[123] Ibidem, p. 42.

[124] Cf. Ieșire 13, 20-22; 14, 24-25; 40, 38; Deuteronom 1, 33; Num. 9, 15-23; Ps. 77, 14; 104, 38.

[125] Cf. Isaia 42, 8; Ps. 77, 59; Levitic 19, 2; Num. 15, 40; Isaia 6, 6-7; 48, 9-10; Iezechiel 22, 19-21; Ps. 11, 6; 26, 2; 66, 10; Zaharia 13, 8-9.

[126] Paul Evdokimov, *Cunoaşterea lui Dumnezeu în tradiţia Răsăriteană. Învăţătura patristică, liturgică şi iconografică*, traducere, prefaţă şi note de Pr. Vasile Răducă, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2013, p. 45.

[127] „După Sfântul Apostol Pavel (I Timotei 6, 16), continuă teologul rus, Dumnezeu «locuieşte întru lumina neapropiată, pe Care nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă». Pentru fiinţa muritoare, Dumnezeu este întru totul inaccesibil: ceea ce afirma la rândul său şi Sfântul Ioan: «Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul Cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut» (Ioan1, 18). Un text intermediar (Matei 2, 27): «Nimeni nu cunoaşte pe Fiul, decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaşte nimeni, decât numai Fiul şi cel căruia va voi Fiul să-i descopere»,

Sofronie Saharov afirmă că „nu poate fi nicio îndoială pentru noi pentru întreaga lume creștină, unul din cele mai importante evenimente relatate în cronicile vremii a fost arătarea lui Dumnezeu pe Muntele Sinai, unde Moise a primit o nouă cunoaștere a Ființei Dumnezeiești: *Eu Sunt Cel ce Sunt*" – *Iahve, Ho on*.[128] Din acel moment, vaste orizonturi s-au deschis înaintea umanității, și istoria a luat o nouă cotitură. Cauza reală a evenimentelor istorice e starea reală a unui popor: nu vizibilul are importanță primordială, ci invizibilul, spiritualul ... Prin Numele lui Iahve, Moise i-a condus pe israeliții încă primitivi, scoțându-i din captivitatea lor în Egipt. Însă, în timpul peregrinărilor prin pustie, el a descoperit că poporul său, în ciuda multelor minuni la care fusese martor, era departe de a fi pregătit pentru a primi înalta descoperire a Celui Veșnic. Acest fapt a devenit cu deosebire limpede atunci când s-au apropiat fruntariile Pământului Făgăduinței. Slăbiciunea inimii lor și lipsa de credință L-au făcut pe Domnul să declare că niciunul dintre ei nu va *vedea pământul cel bun*.[129] Și își vor lăsa oasele în pustie, iar Moise va încuraja și va pregăti o nouă generație mai capabilă de a-L simți pe Dumnezeul cel Nevăzut Care le ține pe toate în palma Mâinilor Sale".[130]

Există așadar o parcurgere treptată a creșterii de la noțiunea de *legământ*, la dorința arzătoare de a-L cunoaște și experia pe Dumnezeu ca *realitate ultimă de desăvârșire și sfințenie*.[131] Poporul iudeu a

---

spune clar că numai Tatăl şi Fiul se cunosc Unul pe Altul; dar, prin voinţa Fiului, îi poate fi dată şi omului o anumită cunoaştere" (cf. Ibidem, p. 46-47).

[128] Cf. Ieşire 3, 14.

[129] Cf. Deuteronom 1, 32, 35, 38.

[130] Arhim. Sofronie, *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, ediţia a II-a, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2007, p. 20-21.

[131] În mod cert, principala vocaţie a omului este ***sfinţenia***. Ca deziderat, ea este confirmată de îndemnul: „Fiţi, dar, voi desăvârşiţi, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este" (*cf.* Mt. 5, 48) şi iarăşi „fiţi şi voi înşivă sfinţi în toată petrecerea vieţii" (1 Pt. 1, 15). Înţelegem de aici că „sfinţenia nu priveşte o *elită*, o anumită categorie de persoane *alese* prin predestinare, ci vizează *tot neamul care vine în lume*. Fiecare persoană, fără excepţie, este chemată să facă experienţa pregustării de aici şi de acum a vieţii veşnice: «Aceasta este viaţa veşnică, să Te cunoască pe Tine, singurul şi adevăratul Dumnezeu, şi pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis»". În concluzie, ***sfinţenia*** sau ***desăvârşirea*** unei vieţi religioase are scop suprem redescoperirea noastră în Dumnezeu. În iconomia mântuirii, acest proces a fost reactivat în sânul poporului ales, în virtutea depărtării omului de incidenţa harului creator – Vezi: *Apologetica Ortodoxă*, vol. I, coord. Adrian Lemeni, Ed. Basilica, Bucureşti, 2013, p. 108.

fost dintru început convins că organizarea vieții pământești este lucrarea lui Dumnezeu și, de aceea, „nu a putut concepe religia decât ca o legătură între om și Dumnezeu, legătură observată din partea omului prin ascultarea de Dumnezeu, prin tăierea împrejur, iar din partea lui Dumnezeu, prin acordarea unor privilegii, de care niciun alt neam n-are dreptul să se bucurie. Astfel, religia n-a fost totdeauna aceeași în însemnarea ei. Iar păgânismul era teamă, în Vechiul Testament, raport, relație de sclav, în Noul Testament, raport final, pietate”.[132]

III.3. Legea naturală/universală sau nescrisă

Pe lângă odinea fizică de desfășurare a vieții, există și o rânduială morală, stabilită de Dumnezeu prin voința Sa desăvârșită, în perspectiva unei redeveniri și potențări ontologice. Acesta este și scopul îndemnului: „Fiți, dar, voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este”.[133] Într-un înțeles mai larg, *legea* sau *norma* (fie ea *fizică* sau *morală*) este directiva sau îndreptarul după care acționează sau se conduce orice lucru sau ființă. În acest sens, fiecare părticică din cosmos se dirijează după coordonate precise, stabilite de Dumnezeu încă de la creație, pentru ca fiecare să-și poată atinge scopul propriu. Până și creaturile neraționale (corpurile neînsuflețite, plantele, animalele) își au propriile legi după care se conduc în lucrarea sau existența lor: legea gravitației, legea rotației, dezagregarea materiei, succesiunea anotimpurilor și a zilelor, legea descompunerii materiei, pe toate acestea le numim *legi ale naturii*.[134] Toate aceste elemente naturale,

---

[132] Pr. Ioan Mihălcescu, *Curs de Teologie Fundamentală sau Apologetică*, vol. I, p. 50.

[133] Matei 5, 48.

[134] Prima formă de alimentare a sentimentului religios se face, fără îndoială, în contextul revelației naturale. Este cadrul concret în care omul, observând ordinea firească a lucrurilor care îl înconjoară, se întărește în convingerea că dincolo de raționalitatea firească a existenței sale există ceva mai presus de fire prin care sunt cârmuite toate. De aici înțelegem că „naturalul religios” nu este numai un factor de legătură între Dumnezeu și om, ci constituie „elementul vizibil, palpabil al religiei creștine. El verifică în istoria religioasă prezența celuilalt element diriguitor: *elementul supranatural*, fără de care religia creștină ar fi o religie naturală și n-ar avea nicio valoare soteriologică”. Vorbim așadar despre primul pas, sau mai bine zis, prima manifestare a sentimentului religios în contextul manifestărilor și evoluției sale naturale. De aici, în virtutea normelor sădite într-însul, *homo religiosus* urcă treaptă cu treaptă spre propria devenire ca *micro-theos*. „După cum în natură, pentru a avea în toată splendoarea ei o priveliște frumoasă, spune mitropolitul Irineu Mihălcescu, trebuie să ne ridicăm pe înălțimi, ca să privim, și cu cât ne ridicăm mai sus, cu atât priveliștea e mai

socotite în concretul existenței lor, constituie argumente esențiale în susținerea ***Revelației Naturale***, confirmând astfel „urmele văzute și mărturiile evidente ale Creatorului în univers[135] sau semințele înțelepciunii divine (Logos) puse în natura creată. Din cauza aceasta omul este o ființă rațională, iar creația posedă raționalitatea ei”.[136]

Făurit pentru a fi corolarul creației dumnezeiești, omul a primit de la Dumnezeu, chiar din momentul zidirii sale, *conștiința morală* sau *legea naturală*, care s-a păstrat întipărită întru sine după căderea în păcat. Această lege a fost înscrisă de Dumnezeu în inima sa, iar împlinirea ei era cu totul desăvârșită. Este adevărat că, în virtutea păcatului strămoșesc, conștiința morală s-a întunecat și a devenit opacă întrucât, prin gustarea din pomul cunoștinței binelui și răului, Adam „a nesocotit porunca lui Dumnezeu”. Din cauza acestei greșeli, protopărinții au fost alungați din Rai, singura busolă prin care își puteau călăuzi viața rămânând totuși *conștiința morală*. „Conștiința morală sau discernământul înscrise de Dumnezeu în inima omului constituie ghidul primordial, educatorul omului. Omul apare ca ființă vie,[137] cu responsabilitate morală față de Dumnezeu și de aproapele.[138] Datorită acestei cunoașteri și cunoștințe «cei curați cu inima vor vedea pe Dumnezeu».[139] Și Biserica recunoaște calitatea morală a acestor drepți care au trăit înainte de Lege (Avraam și Iov) și sub Lege (Moise), dându-i ca exemple pentru creștini”.[140]

Acest criteriu nescris de viețuire a rămas imprimat de-a lungul veacurilor în conștiința neamurilor, după cum afirmă Sfântul Apostol Pavel: „*Păgânii (neamurile) care n-au lege, din fire fac ale legii, aceștia, neavând lege, își sunt loruși lege, ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conștiinței lor și prin judecățile lor, care îi*

---

impunătoare, mai măreaţă şi mai apropiată de realitate, tot astfel şi în religie trebuie să ne urcăm pe cea din urmă treaptă a scării religioase, să stăm pe punctul de vedere al creştinismului, pentru a ne da seama de adevărul şi de frumuseţea adevăratei religii, de fiinţa şi de rezultatele ei aplicate în viaţă” – vezi aici: Pr. prof. univ. dr. Petru Rezuş, *Teologia Ortodoxă Contemporană*, Ed. Mitropolia Banatului, Timişoara, 1989, p. 13; Pr. Ioan Mihălcescu, *Curs de Teologie Fundamentală sau Apologetică*, p. 86).

135 Cf. Ps. 104.

136 Pr. prof. Ion Bria, *Comentariu la Catehismul Ortodox. 12 sinteze catehetice*, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2000, p. 14.

137 Cf. Fc. 2, 7

138 Cf. Fc. 24, 16.

139 Cf. Mt. 5, 8.

140 Pr. prof. Ion Bria, *Comentariu la Catehismul Ortodox*, p. 14-15.

învinovățesc sau îi apără în ziua în care Dumnezeu va judeca prin Iisus Hristos, după Evanghelia Mea, cele ascunse ale oamenilor”.[141] Sfânta Scriptură oferă de asemenea numeroase argumente și dovezi despre existența și importanța conștiinței morale. „Căci porunca aceasta care ți-o poruncesc eu astăzi nu este neînțeleasă de tine și nu este departe. Ea nu este în cer, ca să zici: Cine se va sui pentru noi în cer, ca să ne-o aducă și să ne-o dea s-o auzim și s-o facem? Și nu este ea nici pe mare, ca să zici: Cine se va duce pentru noi peste mare, ca să ne-o aducă, să ne facă s-o auzim și s-o împlinim? Ci cuvântul acesta este foarte aproape de tine; el este în gura ta și în inima ta, ca să-l faci”.[142] Și, de asemenea, Domnul grăiește prin gura proorocului Ieremia: „Dar iată Legământul pe care-l voi încheia cu casa lui Israel, după zilele acelea, zice Domnul: voi pune legea Mea înlăuntrul lor și pe inimile lor voi scrie și le voi fi Dumnezeu, iar ei Îmi vor fi popor. Și nu se vor mai învăța unul pe altul și frate pe frate, zicând: „Cunoașteți pe Domnul”, că toți de la sine mă vor cunoaște, de la mic până la mare, zice Domnul, pentru că Eu voi ierta fărădelegile lor și păcatele lor nu le voi mai pomeni”.[143]

Afirmarea realităților create ca mijloace pozitive de recunoaștere a lucrării dumnezeiești în lume este, prin urmare, completată și întărită lăuntric de existența conștiinței morale. Ea oferă cadrul adecvat experierii sentimentului religios prin apropierea personală de Dumnezeu și raportarea corectă la aproapele. Numai pe acest *suport teocentric*, legea morală naturală poate atinge autenticul devenirii sale, sintetizând „bunurile, care concentrează scopurile parțiale ale cugetării și năzuinței omenești, desăvârșește idealul umanității în sensul divinității și înalță ideea umanității culturale la aceea a Împărăției lui Dumnezeu”. În acest context, „religia pătrunde morala cu căldura iubirii care s-a născut din Dumnezeu și toarnă viață nouă în ea printr-o intuire mișcată din sentiment”, toate acestea pentru că „Dumnezeu s-a făcut om, ca

141 Romani 2, 14-16.
142 Deuteronom 30, 11-14.
143 Ieremia 31, 33-34.

tu de la un Om să înveți cum se poate ridica omul la Dumnezeu", spune Clement Alexandrinul.[144]

Prin urmare, nu putem vorbi despre o lege morală fără Dumnezeu. Așezată în slujba revelației naturale, ea dobândește un caracter *teonom*, fiind „luminată de Cuvântul Tatălui prin Duhul Sfânt".[145] El este Singurul și Adevăratul *Legiuitor,*[146] care așază în fiecare din noi cele mai potrivite norme de viețuire pentru a ajunge să-L descoperim, mai întâi în frumusețea lucrărilor Sale[147] și, în cele din urmă, în desăvârșita comuniune de cunoaștere interpersonală de care ne facem părtași în corpusul hristic al Sfintei Sale Biserici.

---

[144] Dr. Nicolae Tărchilă, „Religia şi morala se ajută reciproc", în *Revista Teologică,* anul XXIX, 1934, apud Arhiereul Irineu Mihălcescu şi Emilian Vasilescu, *Apărarea credinţei. Lecturi apologetice*, Ed. Cugetarea, Bucureşti, 1937, p. 46-47.

[145] Părintele Dumitru Popescu explică aici diferenţa de viziune dintre teologia ortodoxă şi abordarea scolastică în contextul revelaţiei naturale. „*Teologia naturală,* afirmă sfinţia sa, promovată de scolastică, a căutat să ridice mintea omului către Dumnezeu pornind de la legăturile exterioare sau cauzale dintre lucrurile create ale lumii naturale. Dar această teologie a făcut abstracţie de raţionalitatea interioară a creaţiei şi a conceput natura în funcţie de substanţialismul aristotelic, care rămâne amorf şi omogen în esenţa lui. Astfel, teologia naturală consideră că lumea văzută are caracter autonom, iar Dumnezeu rămâne izolat în propria Sa transcendenţă, în mod deist. Din fericire, pe căile necunoscute ale Providenţei divine, cultura ştiinţifică contemporană a fost silită să apeleze la ordinea raţională a naturii pentru a reconcilia dezordinea aparentă din lumea particulelor elementare cu armonia cosmică" (Pr. prof. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005, p. 45).

[146] Nu se poate admite aşadar o lege fără legiuitor, o necesitate fără scop şi finalitate. În această situaţie existentă, omul raţional poate apela la două variante explicative: fie să nege în totalitate existenţa unei legiuiri morale, fie să admită şi să afirme existenţa lui Dumnezeu ca Legiuitor suprem ai ei. Fără îndoială că ultima soluţie se impune cu necesitate, fiind indispensabilă definirii sentimentului religios şi implicit înţelegerii teologiei naturale – vezi: P.V. Devivier, S.J., *Cours d'Apologetique Chretienne ou Exposition Raisonnee des Fondements de la Foi,* dix-septieme edition revue et augmentee, H. & L. Casterman, Editeurs Pontificaux, Imprimeurs de l'Eveche, Turnai, 1904, p. 8.

[147] Sfânta Scriptură subliniază în mai multe locuri importanţa revelaţiei naturale în actul de cunoaştere a lui Dumnezeu. În acest sens, Psalmistul afirmă că slava lui Dumnezeu este mărturisită de ceruri „*şi facerea mâinilor Lui o veşteşte tăria*" (Ps. 18, 2), iar Sfântul Apostol Pavel spune că „*cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi veşnica Lui putere şi dumnezeire*" (Rm. 1, 20). Toate aceste descoperiri sunt înfăptuite în lumina Duhului Sfânt, „*Care se purta pe deasupra apelor*" (Fc. 1, 2). De aceea, Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că „nici harul dumnezeiesc nu produce iluminările conştiinţei, dacă nu e cineva în stare să primească iluminarea prin puterea naturală, nici capacitatea de primire a acestuia nu produce iluminarea cunoştinţei fără harul care să o dăruiască" (*Răspunsuri către Talasie*, în „Filocalia, vol. 3, Sibiu, 1944, p. 312).

III.4. Dimensiunea hristologică a sentimentului religios

Sentimentul religios al omului primordial,[148] propulsat din istoricul mântuirii, caută permanent spre o desăvârșită împlinire, actualizare și înnoire, toate acestea concretizate în persoana și lucrarea Mântuitorului Hristos, Fiul lui Dumnezeu înomenit. „Esența creștinismului ca religie, spune părintele profesor Ion Bria, constă în aceasta: a reuni împreună, într-o unitate, copiii lui Dumnezeu separați și dispersați (Biblia 1688: «ca și pre fiii lui Dumnezeu cei risipiți să-i adune într-însa»). Este un legământ în care omul liber este chemat și antrenat, în calitate de *purtător de Dumnezeu*, să transforme pământul în Împărăția cerurilor”.[149]

Fundamental restaurat prin jertfa mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu Întrupat, legământul celor de demult s-a făcut „dintr-o dată: *legătură vie, liberă, conștientă între Dumnezeu și credincios* ... fond neschimbabil dăruit Bisericii de Însuși Dumnezeu care asigură însușirea corectă”.[150] În tradiția creștină, *religia* are în primul rând o ***dimensiune ontologică***. În statutul său de „chip al lui Dumnezeu”, omul se implică personal și se activează dialogic, lăsându-se permanent atras în această „relație existențială, căci acest Dumnezeu se revelează, iese din Sine și «vorbește oamenilor»[151] nu numai ca unul prin care și pentru care ei există, ci ca un Dumnezeu viu care este iubire în ființa Sa eternă și infinită, și care transmite iubire”. De aici înțelegem faptul că „***religia este o relație activă***, astfel că omul are vocația de a conlucra liber la desăvârșirea creației din care face parte, crescând astfel în iubirea pe care a primit-o de la Părintele ceresc”.[152]

Religia creștină este mediul în care se întemeiază liantul dintre *natural și supranaturalul religios*. Ultimul cadru de cunoaștere a lui Dumnezeu (*cel supranatural*) constituie „elementul cel mai prețios al religiei creștine, deoarece el devine caracterul dumnezeiesc al acestei

---

[148] Vorbim aici despre realizarea progresivă a apropierii omului căzut, a cărei conştiinţă religioasă este conturată sub forma unei religii comunitare, altoite mai întâi pe conştiinţa Dumnezeului unic prin actele de alianţă şi legămintele statornicite în sânul poporului ales. Despre acestea am vorbit mai sus, în contextul etimologic, conceptual şi practic al termenului *berit* – legământ.

[149] Pr. prof. Ioan Bria, *Comentariu la Catehismul Ortodox*, p. 11-12.

[150] Pr. prof. univ. dr. Petru Rezuş, *Teologia Ortodoxă Contemporană*, 1989, p. 11.

[151] Evrei 1, 1.

[152] Pr. prof. Ioan Bria, *op. cit.*, p. 10.

religii, cum și eficacitatea învățăturii sale religioase. Testamentul Vechi a fost revelat de Dumnezeu prin patriarhi și profeți; el întrunește toate condițiile formale ale Revelației divine, cât și pe cele de fond, legitimându-se prin minuni și profeții. Tot așa și Noul Testament, revelat de Însuși Fiul lui Dumnezeu, Domnul nostru Iisus Hristos, a cărui dumnezeire este piatra unghiulară a Creștinismului. Realitatea aceasta a fost sesizată încă de Sfântul Apostol Pavel, în memorabilele cuvinte: «Iar dacă n-a înviat Hristos, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră»[153]".[154]

Răspunsul dumnezeiesc la căutările omului religios a venit prin intermediul *Revelației naturale și supranaturale*. Într-însa el regăsește certificarea convingerilor proprii, prin descoperirile rânduite de Dumnezeu în mijlocul făpturilor Sale. Corelată permanent cu vibrația interioară a firii umane, *Revelația* însumează o evoluție progresivă, care începe prin proorocii Vechiului Testament. În lucrarea lor, Dumnezeu Se revelează prin cuvânt, semne și lucruri, urmând ca mai apoi, El să Se arate în chip personal, prin Însuși Fiul Său, ca Taină a voii Sale, «în care sunt ascunse toate vistieriile înțelepciunii și ale cunoașterii».[155] Fiecare pas al descoperirii dumnezeiești este confirmat de Sfânta Scriptură. Acest aspect este subliniat de Sfântul Apostol Pavel care spune că: „*După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci. În zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut și veacurile*".[156] Astfel, cu toate că „Dumnezeu este veșnic, ascuns și nevăzut,[157] necunoscut și necuprins cu mintea după ființa Sa,[158] totuși, din iubire, S-a arătat pe

---

[153] I Cor. 15, 14.
[154] Pr. prof. univ. dr. Petru Rezuș, *op. cit.*, p. 13.
[155] Cf. Coloseni 2, 2-3: „Ca să se mângâie inimile lor, şi ca ei, strâns uniţi în iubire, să aibă belşugul deplinei înţelegeri pentru cunoaşterea tainei lui Dumnezeu-Tatăl şi a lui Hristos, întru care sunt ascunse toate vistieriile înţelepciunii şi ale cunoştinţei".
[156] Cf. Evrei 1, 1-2.
[157] Cf. Coloseni 1, 15: „Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura"; I Tim. 1, 17: „Iar Împăratul veacurilor, Celui nestricăcios, nevăzutului, singurului Dumnezeu fie cinste şi slavă în vecii vecilor".
[158] Cf. In. 1, 18: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut".

Sine și a vorbit oamenilor,[159] voind astfel ca «toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină».[160] Fără descoperirea Sa oamenii n-ar fi putut depăși panteismul și să-L cunoască pe Dumnezeu viu și personal.[161] Despre iubirea lui Dumnezeu față de lume ne vorbește Scriptura atunci când spune că: «Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică». (În concluzie) *Dumnezeu se revelează din iubire față de oameni*".[162]

În calitatea sa de „chip al lui Dumnezeu", omul se împlinește printr-o permanentă dorință de comuniune și deschidere spre libertatea de cunoaștere. Viața sa este reașezată sub incidența binelui primordial, găsind certitudinea devenirii personale în descoperirile dumnezeiești. Așa se face că, libertatea nu trebuie înțeleasă „după întâmplare", ci „după viață și deprinderi".[163] De aici rezultă că nece-

---

[159] Cf. In. 15, 14-15: „Voi sunteţi prietenii Mei, dacă faceţi ceea ce vă poruncesc. De acum nu vă mai zic slugi, că sluga nu ştie ce face stăpânul său, ci v-am numit pe voi prieteni, pentru că toate câte am auzit de la Tatăl Meu vi le-am făcut cunoscute".

[160] Timotei 2, 4: „Care voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină".

[161] I Cor. 1, 21: „Căci de vreme ce întru înţelepciunea lui Dumnezeu lumea n-a cunoscut prin înţelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mântuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii".

[162] Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 42.

[163] Sfântul Ioan Damaschin detaliază problematica *liberului arbitru*, pornind de la înţelesul extern al conceptului, definit ca „cele ce stau în puterea noastră". Problematizarea Sfântului Părinte lămureşte dimensiunea duhovnicească a acestei realităţi ontologice, întrucât întrebarea se pune „dacă este ceva în puterea noastră ?" În al doilea rând, Sfântul Părinte arată „care sunt cele în puterea noastră şi asupra cărora avem stăpânire" şi nu în cele din urmă, care este „cauza pentru care Dumnezeu creându-ne, ne-a făcut liberi". Lămurirea acestor trei puncte se face printr-o argumentaţie susţinută de exemple şi raţiuni practice. „Nu este cu cale să atribuim lui Dumnezeu acţiuni ruşinoase uneori şi nedrepte; nici necesităţi, căci ele nu sunt întotdeauna la fel; căci ei spun că cele ale soartei fac parte din cele necesare şi nu din cele posibile; nici naturii, căci operele naturii sunt vieţuitoarele şi vegetalele; nici norocului, căci acţiunile oamenilor nu sunt rare şi neaşteptate; nici întâmplării, căci ei susţin că cele produse de întâmplare aparţin celor neînsufleţite sau iraţionale. Rămâne deci ca însuşi omul, care acţionează şi lucrează, să fie principiul faptelor sale şi să aibă *liberul arbitru*. Mai mult, dacă omul cu niciun chip nu este principiul acţiunii sale, este zadarnic să aibă facultatea de a delibera. Căci la ce îi va folosi deliberarea, dacă nu este deloc stăpânul acţiunii sale? Orice deliberare se face în vederea acţiunii. În puterea noastră sunt acelea pe care suntem liberi să le facem şi nu le facem, adică toate acelea pe care le facem voluntar... Omul însă, fiind raţional,

sitatea Revelației dumnezeiești este, în primul rând, de ordin dialogic, promovând interacțiunea, radiind solitudinea și pornirile egoiste și demontând falsa libertate.

Prin urmare, cunoașterea lui Dumnezeu, ca necesitate a insului religios, nu poate fi înțeleasă decât în dimensiunea „condescendenței" Sale, a „ieșirii Acestuia din misterul Dumnezeirii lui inefabile, lăsându-Se simțit, văzut și absorbit pe măsura oamenilor: ei au acces la viața intimă a Părintelui creator, chiar de la creație, dar mai ales începând cu teofaniile sau manifestările tangibile ale prezenței lui Dumnezeu («*Domnul S-a arătat lui Avaam la stejarul Mamvri*»;[164] «*Am văzut pe Dumnezeu*» - spune Iacob[165]) până la întruparea fizică a Fiului Său despre care dau mărturie apostolii, discipolii și familia Sa în Noul Testament ...[166] Această revelație multiformă, de la creație și până la întrupare, care stă la originea cunoașterii lui Dumnezeu, nu este nici eterogenă, nici distructivă pentru om. *Religia creștină* afirmă capacitatea omului, privilegiul său originar, de a se orienta spre Dumnezeu (**capax Dei**), de a percepe legea divină sau naturală și a primi *Revelația*, prin litera Legii mozaice și cea a Noului Testament. Fiind creat după chipul lui Dumnezeu (**imago Dei**), adică *cu libertatea spirituală de a intra într-o relație de iubire cu Creatorul*, omul, care nu există dimpreună cu Dumnezeu din veci, ci există ca ființă compusă, supusă schimbării, este totuși destinat să primească viața veșnică".[167]

III.5. Legământul dumnezeiesc în gândirea Sfântului Iustin Martirul și Filosoful

În „Dialogul" său cu iudeul Tryfon, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful conturează o nouă dimensiune a raportului și legăturii dintre Dumnezeu și om. Raportându-și permanent apologia la Persoana și lucrarea Mântuitorului Hristos, Fiul lui Dumnezeu Înomenit, Sfântul Părinte reușește să

---

conduce mai mult firea decât este condus de ea. Pentru aceea când dorește, dacă ar voi, are puterea să-şi înfrâneze dorinţa sau să-i urmeze. Din pricina acestor consideraţii, cele iraţionale nu sunt nici lăudate, nici blamate; omul, însă, este lăudat şi blamat" (Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2004, p. 102-104.).

[164] Cf. Fac. 18, 1.

[165] Fac. 32, 32.

[166] In. 1, 14.

[167] Pr. prof. dr. Ioan Bria, *op. cit.*, p. 13-14.

răstoarne rațiunea preconcepută a Legii, articulând adevăratul sens al existenței umane: *apropierea de Hristos și împărtășirea permanentă din darurile Sale cele bogate*. Așa se face că în discursul său, Sfântul Iustin reușește să lămurească numeroase aspecte de ordin practic, indispensabile legământului iudaic, așezându-le în antiteză cu logica vieții creștine.[168]

Interacțiunea dintre iudaism și creștinism a atras după sine numeroase acuze din partea celor ce trăiau după Legea Mozaică. Astfel, pornind de la problematica nesocotirii prevederilor legaliste, iudeii imputau creștinilor o viață imorală. Acest lucru este dintru început demontat de Sfântul Iustin, care arată adevăratul sens al viețuirii în Hristos: „Bărbați prieteni, nu cumva este și alt motiv pentru care ne defăimați că nu trăim după Lege, nu ne circumcidem trupul la fel ca strămoșii voștri și nu păstrăm sâmbăta ca voi? – se întreabă Sfântul Părinte – Sau și viața și moravurile noastre sunt defăimate de voi? Vreau să spun: nu cumva ați crezut și voi despre noi, cum că am mânca oameni și că, după băutură, stingând luminile, ne tăvălim în amestecături neîngăduite? Sau ne condamnați numai pentru faptul că credem în învățăturile noastre și nu credem într-o învățătură, după voi adevărată?”. El desființează aceste acuze, invocând dimensiunea universală a *Legământului celui Nou*. „Căci Legea cea de pe Horeb este acum o lege veche și ea este numai a voastră, pe când cealaltă este, în genere a tuturor. Și, o lege care se dă împotriva unei legi o desființează pe cea dintâi, după cum și un testament care se face mai târziu, îl face de asemenea nelucrător pe cel dinaintea lui. Drept lege veșnică și finală și testament credincios, ne-a fost dat nouă Hristos, după care nu mai este nicio lege, niciun precept, nicio poruncă. Sau, poate că tu nu ai citit ceea ce spune Isaia? «Ascultați-Mă, ascultați-Mă poporul Meu, și împăraților, luați aminte, că va veni o lege de la Mine și judecata Mea va fi întru lumina neamurilor. Se apropie repede dreptatea Mea și va veni mântuirea Mea, iar neamurile vor nădăjdui în brațul Meu»[169] ... Deci dacă Dumnezeu a proclamat că va fi rânduită o nouă alianță și că aceasta va fi spre luminarea neamurilor, noi vedem și suntem convinși că, prin numele lui Iisus Hristos Cel răstignit,

---

[168] Primele argumentaţii sunt centrate pe cele mai importante prevederi ale Legii Vechi: Circumciziunea şi Ziua Sabatului, urmând să ajungă de aici la o analiză completă asupra caracterului universal al mântuirii în Hristos.
[169] Is. 51, 4-5.

înșiși oamenii vin la Dumnezeu de la idoli și de la orice altă nedreptate și rămân până la moarte în mărturie și pietate”.[170]

Legământul cel Nou, despre care amintește Sfântul Iustin, este plin de smerenie și deșertat de slavă. De aceea, în virtutea așteptării în care erau ancorați, iudeii nu pot înțelege corect Parusia Domnului. „Scripturile ne silesc să așteptăm pe Cel slăvit și mare - afirmă Tryfon – ce primește împărăția cea veșnică de la «Cel învechit de zile», «ca Fiu al Omului». Dar acesta, al vostru, care este numit Hristos, a fost «necinstit și fără de slavă», încât a căzut și în ultimul blestem din Legea lui Dumnezeu, căci «a fost răstignit»”.[171] Cu gândul la cuvintele Sfântului Apostol Pavel, care zice: „*Cuvântul Crucii, pentru cei ce pier, este nebunie; iar pentru noi, cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu*”,[172] Sfântul Iustin mărturisește dimensiunea indispensabilă a Întrupării. El arată astfel că fără această deșertare a Fiului lui Dumnezeu, noi nu am fi putut fi mântuiți, amintind totodată de cuvintele proorocului Isaia, care spune: „*chipul Său va fi neslăvit și neamul Lui nepovestit*”, „*în locul morții Lui, bogații vor fi dați morții” și „cu rana Lui ne-am vindecat*”.[173] El duce mai departe această idee, prezentându-L pe Hristos în demnitatea Sa sacerdotală, purtând întru Sine o preoție „*mai înaltă decât cerurile*”. Ea trece dincolo de litera legii, îmbrățișând pe toți cei care sunt „legați” prin credință.

Este depășită astfel circumciziunea Legii Vechi, întrucât mărturisirea se face de acum înainte în virtutea iubirii jertfelnice. În acest sens, Sfântul Părinte reușește să dezrădăcineze convingerea iudeilor că „*preoția lui Melhisedec*” l-ar viza pe proorocul Ezechia.[174] În virtutea unei necesități soteriologice, Sfântul Iustin este de părere că preoția lui Melhisedec trebuia să constituie în sine o prefigurare a lucrării înfăptuite de Veșnicul Arhiereu, „căci prin cuvintele: «*Juratu-S-a*

---

[170] Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, „Dialogul cu iudeul Tryfon”, Cap. X-XI, în *Apologeţi de limbă greacă*, traducere, introducere, indici şi note de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Pr. prof. dr. Olimp Căciulă, Pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 132, 134.

[171] Cap. XXXII, p. 163.

[172] I Cor. 1, 18.

[173] Is. 53, 2-3.

[174] Cele spuse la Psalmul 109 nu fac nicidecum trimitere la regele Ezechia, fiind demonstrat faptul că acesta nu s-a împărtăşit practic de demnitatea arhierească (cf. Cap. XXXIII, p. 165, nota 342).

Domnul și nu se va căi»; «Tu ești preot în veac, după rânduiala lui Melhisedec», [175] Dumnezeu L-a arătat cu jurământ arhiereu după rânduiala lui Melhisedec, din cauza necredinței voastre; cu alte cuvinte – după cum s-a scris de Moisi că Melhisedec a fost preot al Celui Preaînalt și acesta era preot al celor ce se găseau în necircumciziune, care i-a oferit lui zeciuiala –, tot asemenea Dumnezeu a arătat că preotul Lui cel veșnic, care a fost numit și Domn de către Duhul Sfânt, este al celor din necircumciziune. Și că pe cei din circumciziune, care vin la El, îi primește și pe aceștia și-i binecuvântează. Faptul că El avea să fie mai întâi un om umil, conchide Sfântul Părinte, și apoi că Se va înălța, este arătat de cele mai multe ori la sfârșitul Psalmului: «va bea apă în drum» și totodată «pentru aceasta El va înălța Capul»”.[176]

Înnoirea Legii se face în chip desăvârșit, după Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, în contextul slăvirii Mântuitorului Hristos prin dumnezeiasca Sa Înviere și Înălțare la Ceruri. Se evidențiază astfel demnitatea Împărătească a Fiului lui Dumnezeu, Acesta singur fiind „împărat, preot, Dumnezeu, Domn, înger, om, conducător de cete, piatră și prunc și că, fiind mai întâi pătimitor, Se va ridica apoi la cer și iarăși va veni cu slavă, arătând că va avea o împărăție veșnică, o dovedesc toate Scripturile”.[177]

III.6. De la sentimentul religios la norma scrisă

Scopul venirii Mântuitorului Hristos în lume și al întemeierii Bisericii Sale este mântuirea oamenilor și ridicarea păcatului strămoșesc prin care neamul nostru a fost lipsit de bunătățile cele veșnice. Pentru împlinirea deziderատului mesianic, Dumnezeu a rânduit două *legi scrise* sau *testamente*, menite să întărească și să îndumnezeiască conștiința morală a poporului ales: *Vechiul* și *Noul Testament*. Așadar, prin legea Vechiului Testament putem înțelege totalitatea poruncilor și a dispozițiilor pe care Dumnezeu le dă în perioada veche poporului ales, mai întâi prin Avraam și ceilalți patriarhi, în chip deosebit prin Moise, iar în cele din urmă prin cuvintele proorocilor. În tot acest parcurs se poate observa cu ușurință o evoluție graduală, care culminează în Legământul Sacru de pe Muntele Sinai, pe care

---

[175] Ps. 18, 8.
[176] Cap. XXXIII, p. 166.
[177] Cap. XXXIV, p. 167.

Dumnezeu îl statornicește cu Moise în numele poporului iudeu. De aceea, de cele mai multe ori, Legea Vechiului Testament se confundată cu Legea lui Moise. Importanța acestui legământ era dată de puterea lui de a-i statornici pe iudei în credința monoteistă, de cultivarea adevăratelor virtuți și mai ales de încărcătura sa mesianică, devenind astfel un adevărat „pedagog către Hristos".[178] Cu timpul, în jurul acestui nucleu au fost rânduite și alte prevederi, Legea Mozaică devenind *un adevărat cod civil al poporului ales*.

Din perspectiva cuprinsului însumat, prevederile Legii Mozaice sunt foarte diferite, fiind împărțite după cum urmează:

1. *legea morală* - încorporează cele Zece Porunci ale Decalogului, care trebuie să pătrundă în sufletul evreului potrivit poruncii Dumnezeiești: „*Păziți toate poruncile Mele și toate rânduielile Mele, pe ele să le țineți, căci omul care le plinește viu va fi întru ele*";[179]

2. *legea ceremonială* – constituie cea mai mare parte a Legii Mozaice și tratează pe larg probleme legate de cult. Această latură devenise cea mai riguroasă și mai greu de împlinit. Sfântul Apostol Pavel, referindu-se la formalismul ei, amintește adesea despre „*robia legii*" care atrage după sine „*conștiința păcatului*". Caracterul ei a fost unul temporar, până la venirea lui Hristos: „*Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea*".[180]

3. *legea civilă* - este legată de organizarea socială și de conducere, prin care se întărea autoritatea divină și statutul teocratic al poporului ales. Această latură a legii mozaice cuprindea, de asemenea, dispoziții legate de: anul sabatic și jubiliar, robi, despăgubire etc.

Din poruncile Legii Vechi au mai rămas valabile numai cele morale care au fost păstrate pe cele două table pe care Dumnezeu i le-a încredințat lui Moise pe Muntele Sinai. Acestea (*Tablele Legii sau Decalogul)* constituie *primul testament scris*, încheiat de Dumnezeu cu poporul Său prin Moise și este cea mai completă lege morală existentă până la venirea lui Hristos. Valoarea sacramentală a acestor porunci rămâne universal valabilă și este întărită și desăvârșită de învățătura Mântuitorului Hristos.

---

[178] Galateni 3, 24.
[179] Levitic 18, 5.
[180] Galateni 4, 4-5.

După cuvintele Sfântului Apostol Pavel, Legea Veche este călăuză spre mântuire, primind completare și desăvârșire prin întruparea Domnului: *„Să nu socotiți că am venit să stric Legea. N-am venit să stric ci am venit să plinesc”*.[181] Din aceste cuvinte putem deduce superioritatea Noului Testament față de Legea Veche, lucru arătat și de Fericitul Augustin care spune: „*Noul Testament se ascunde în Vechi, Vechiul Testament se deschide în cel nou*”.[182] Despre această minunată plinire a făgăduinței pe care Dumnezeu o făcuse protopărinților în Rai, Sfântul Grigore de Nazianz afirmă: *„Încă o dată întunericul se risipește, încă o dată lumina se înființează. Încă o dată Egiptul se pedepsește cu întuneric și încă o dată Israelul este călăuzit prin stâlp de lumină! Poporul care ședea în întunericul necunoștinței, să vadă lumina cea mare a cunoștinței! Ce a fost vechi a trecut; iată, toate sunt noi! Literea dă îndărăt, spiritul biruiește! Umbrele trec grăbite, adevărul pășește în lume ... Se răstoarnă legi ale firii. Trebuie să se împlinească lumea de sus. Hristos ne poruncește, să nu ne împotrivim! «Voi neamurile toate plesniți din palme că prunc s-a născut nouă Fiul și ni s-a dat nouă, a cărui stăpânire stă pe umărul lui, căci se ridică o dată cu crucea și numele lui este chemat înger al Sfatului celui Mare», adică al Tatălui”.*[183]

Dacă până la dumnezeiasca Întrupare neamul omenesc era închingiuit de întunericul și umbra morții, prin venirea Mântuitorului Hristos în lume zgura păcatului și norii patimilor s-au risipit. El a făcut ca Legea Veche să primească pecetluire prin puterea harului și prin iubire, după cum Însuși ne arată în Predica de pe Munte: „*De nu va prisosi dreptatea voastră mai mult decât a cărturarilor și a fariseilor, nu veți intra în Împărăția cerurilor. Ați auzit că s-a zis celor de demult: „să nu ucizi”, iar cine va ucide, vrednic va fi de osândă. Eu însă vă spun: că oricine se mânie pe fratele său, vrednic va fi de osândă și cine va zice fratelui său: netrebnicule, vrednic va fi de judecata sinedriului, iar cine va zice: nebunule, vrednic va fi de gheena focului... Ați auzit că s-a zis să iubești pe aproapele tău și să urăști pe vrășmașul tău, iar Eu vă zic văuă: iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați*

---

[181] Matei 5, 7.

[182] „Novum Testamentul in Vetre latet, Vetus Testamentul in Novum patet” (Quaestiones in Heptateuchum 2, 73).

[183] „Cuvântul I la Naşterea Domnului”, PG 36, col. 313; vezi şi vol. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Taina m-a uns (cuvântări)*, traducere din limba greacă, note introductive şi comentarii pr. dr. Gheorghe Tilea, Ed. Herald, Bucureşti, 2004, p. 34.

pe cei ce vă blesteamă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc. Ca să fiți fii Tatălui vostru Celui din ceruri, că El face să răsară soarele peste cei răi și peste cei buni și trimite ploaie peste cei drepți și peste cei nedrepți".[184]

Spre deosebire de Legea Vechiului Testament, care a avut o aplicabilitate temporar și spațial limitată, învățătura Noului Testament este valabilă pentru toate timpurile și toate locurile. „*Căci toți sunteți fii ai lui Dumnezeu pin credința în Hristos Iisus*, spune Sfântul Apostol Pavel. *Căci, câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat. Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este nici parte bărbătească, nici parte femeiească, pentru că voi sunteți una în Hristos Iisus*".[185]

III.7. Necesitatea și valoarea normei în context religios

Din cele arătate mai sus, înțelegem fericita conjugare a *sentimentului religios*, ca dat ontologic prin care se dezvoltă și crește sufletul omenesc, cu realitatea personală a Adevărului revelat, Fiul lui Dumnezeu Înomenit, Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Atras permanent spre această chemare, sufletul omenesc parcurge treaptă cu treaptă scara dumnezeiescului legământ, desăvârșindu-se în certitudinea și siguranța Revelației naturale și supranaturale în care este educat. Cu alte cuvinte, sufletul omenesc dobândește dintru început posibilitatea unei autodescoperiri. Acest lucru este posibil prin **predispoziția religioasă** care a fost sădită într-însul, prin care este chemat să stea deasupra oricărui principiu și normă, și să se regăsească în comuniunea veșnică cu Ziditorul său. În felul acesta, ca „*entitate rațională, creată, vie, care dă putere de viață și de percepere corpului organic și sensibil, atât timp cât acesta viază*",[186] sufletul omenesc este prin definiție rațional. În virtutea acestui fapt, omul, în integralitatea ființei sale, „ca chip al Părintelui Ceresc", rezonează la cele mai intime chemări și se face în stare de cele mai alese sentimente, inclusiv de sentimentul religios. În virtutea acestui fapt, Sfântul Nemesiu de Emessa spune că el „*este domn peste toate, stăpânește peste toate, se bucură de toate, vorbește cu îngerii și cu Dumnezeu, poruncește creaturii, ordonă demonilor, cercetează natu-*

[184] Capitolul 5 din Evanghelia de la Matei.
[185] Galateni 3, 26-28.
[186] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, apud Pr. prof. Ioan G. Coman, *Probleme de filosofie şi literatură patristică*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1995, p. 40.

ra lucrurilor, se ostenește pentru Dumnezeu, este sălaș și templu al lui Dumnezeu. Toate acestea el le obține prin virtute și evlavie".[187]

Iată de ce, suma valorilor actuale, pe plan cultural, educativ, social, legislativ etc., este îndatorată din punct de vedere istoric, și nu numai, Adevărului Revelat al religiei creștine. Dincolo de pseudo-independența la care se raportează, societatea modernă în așa-zisa ei dimensiune laică păstrează și valorifică și astăzi multe din ideile și principiile Sfintei Biserici. Acestea „au intrat în domeniul rațiunii și al moralei întregii omeniri civilizate, creând și dând tot ce este mai bun în civilizație, și pe care ea în naivitate și-o atribuie sieși – științei sale, politicii etc. Educată în principiile și în spiritul creștinismului, rațiunea omenească păstrează în sine urmele neșterse ale acestei educații, chiar și atunci când se ridică contra creștinismului prin filosofie, prin știință și viață".[188] Valoarea sentimentului și rațiunii, cizelat în așa-zisele năzuințe metafizice și deziderate teoretico-practice, își desăvârșesc adevărata menire numai în contextul hristologic al vieții. De aici înțelegem că valorile realității imanente, fie ele filosofice, culturale, științifice sau morale, „implică cu necesitate postularea unei noi valori care să le supraordoneze, fără ca să le desființeze și aceasta e valoarea religioasă, valoarea sfințeniei, cerută și de religie și de filosofie. De religie, prin noțiunea de Dumnezeu sau valoarea sanctității, de filozofie, prin noțiunea de absolut sau valoarea eternității".[189] În

---

[187] Nemesiu de Emessa, *Despre natura omului*, I. Migne, PG XI, col. 532 C-533 AB.

[188] Omenirea a împrumutat din creştinism numeroase idei şi concepte, majoritatea valabile şi astăzi: ideea de demnitate umană, conceptele de fraternitate şi egalitate universală, libertatea conştiinţei, dragostea şi spiritul fratern, armonia vieţii de familie, educaţia religioasă etc. „Ce ar mai fi oare cultura de astăzi, se întreabă apologetul rus P. Svetlov, condusă de raţiune dacă până la ea n-ar fi ajuns razele slabe ale luminii? Şi raţiunea clasică oarecând credea că este independentă de orice lumină cerească, însă de fapt ea nu lumina cu de la sine putere, ci cu lumina luată de la Izvorul Luminii. Cuvântul-Logos, care după învăţătura Evangheliei este Lumina în întunericul păgânismului, n-a fost cuprins de acest întuneric, din care cauză noi vedem în timpurile antice oameni asemenea lui Platon, Socrat, Seneca şi alţii (In. 1, 5). Şi Părinţii Bisericii prin învăţătura lor despre Logos, atribuie tot ce e mai bun în lumea antică acestui Logos" (Protoiereu P. Svetlov, *Învăţătura creştină în expunere apologetică*, traducere de pr. prof. Serghie Bejan şi pr. prof. Constantin Tomescu, tomul I, Tipografia „Tiparul Moldovenesc", Chişnău, 1935, p. 37).

[189] Cf. Ioan Gh. Savin, *Curs de Apologetică*, vol. I, Partea introductivă, Tipografia „Fântâna Darurilor", Bucureşti, 1935, p. 84-85. Tot în acest sens, marele nostru apologet aminteşte poziţia filosofului german H. Münsterberg în legătură cu raportul religie-ştiinţă: „*Religia clădeşte un supra-etaj pe care suprapune lumii experienţei,*

comuniunea eclesială, întreaga pleadă a valorilor religioase se postulează pe antinomia *lege-normă, necesitate-idealitate*, în virtutea „unei realități superioare, prin trăirea lor (a normelor religioase) în cadrul unei alte lumi, străine de orice relativism, prin încadrarea acestor norme într-o lume absolută, de o altă realitate decât cea fizică, care e lumea sfințeniei, valoarea religioasă în care în ultimă instanță este Împărăția lui Dumnezeu”.[190]

ştiinţa un subsol pe care îl subşterne lumii experienţei. Şi una şi alta însă depăşesc domeniul experienţei intrând în acel al realităţii metafizice” (Ibidem, p. 85).

[190] Ibidem.

IV. „*CALEA, ADEVĂRUL ȘI VIAȚA*” ÎN LUMINA LOGOSULUI ÎNOMENIT. LUCRAREA MĂRTURISITOARE A CUVÂNTULUI ÎNTRE PREFIGURARE ȘI ICONOMIE

Realitatea și prezența ipostatică a Logosului în istoria neamului omenesc s-a făcut de-a lungul veacurilor pentru unii „*nebunie, iar pentru alții puterea lui Dumnezeu”*.[191] De la căderea în păcat și până la dumnezeiasca Sa Întrupare, El a susținut permanent raționalitatea creației, lucrând permanent în viața și conștiința neamului omenesc, după cuvântul Scripturii: *„toate prin El s-au făcut, și fără El nimic nu s-a făcut din toate câte s-au făcut. Întru El era viață și viața era lumina oamenilor*”.[192] Departe de grădina Raiului, strămoșii noștri au trăit permanent drama depărtării de veșnicele bunătăți. Izolându-se progresiv de planul paradisiac, ei au fost atrași tot mai mult spre zgura lucrurilor materiale: „*Întru sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea ta, până te vei întoarce în pământul din care ești luat; căci pământ ești și în pământ te vei întoarce*”.[193] Cu toate acestea, Dumnezeu nu și-a abandonat zidirea Sa, după cum au socotit unii, ci, lucrând temeinic mântuirea noastră, a rânduit cosmosul după o sfântă făgăduință: „*Dușmănie voi pune între tine și între femeie, între sămânța ta și sămânța ei; aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâiul*”.[194]

Fără să-Și șteargă chipul din conștiința neamului omenesc, Dumnezeu S-a afundat în adâncul sufletului nostru, rânduind să ni se descopere „*la plinirea vremii*”. Așa se face că, în conștiința neamurilor, biruită de atâtea ori de lupta istoriei, Logosul se descoperă în chip prefigurativ și simbolic. Prin urmare, înainte de a înțelege identificarea Sa cu Hristos, „*Logosul este principiul care îl manifestă pe Dumnezeu în istorie*”.[195] De aceea, la egiptenii antici, care celebrau puterea Sa în

[191] Cf. I Col I, 18.
[192] In. 1, 3-4.
[193] Cf. Fc. 3, 19.
[194] Fc. 3, 15.
[195] Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, traducere de Alexandra Cheşcu, Mihai-Silviu Chirilă şi Doina Cernica, Ed. Polirom, Bucureşti, 2009, p. 63.

identitatea mitologică a zeului Thor, El este socotit „*Cuvântul creator”, „inima și limba Supremului Ra”,*[196] iar vechii greci îl identifică cu Hermes Mercurius Trismegistos, „*Zeu născut prin sine însuși ...*”.[197] Desprinsă din aceste reflecții, faima Cuvântului avea să se extindă foarte ușor în toate filosofiile lumii. Cu toate acestea, doar celor aleși avea Dumnezeu să le vestească Întruparea Cuvântului Său, arătându-le prin aceasta că „*Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu Tatăl”*.[198] Pentru crezul acesta au luptat până la sânge primii martiri ai Bisericii creștine, au cuvântat Sfinții Părinți și s-au ridicat apologeții. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful descrie parcursul viziunii logocentrice, de la conceptualizare la ipostas: „Știm că au fost urâți și uciși chiar și cei care au urmat doctrinele stoicilor pentru faptul că au arătat înțelepciune cel puțin în formularea discursului etic (ca și poeții, în câteva cazuri) ...[199] A noastră, în comparație cu orice altă doctrină, este sublimă, deoarece nouă ni s-a revelat în toată raționalitatea Sa Hristos... Tot ceea ce s-a afirmat mereu într-un mod excelent și ceea ce au descoperit cei care fac filosofie sau care instituie legi a fost realizat de ei prin cercetare și contemplare, cu ajutorul unei părți a Logosului. Însă necunoscând Logosul în totalitate, și anume pe Hristos, au spus deseori lucruri contradictorii ...[200] Toți scriitorii, prin sămânța sădită de Logos, au putut să vadă lucrurile care sunt în obscuritate. Însă sămânța este diferită de imitație ...”.[201]

Fără să contrazică importanța prezenței Sale prefigurative în istoria umanității, Sfântul Iustin descrie o altă sferă de abordare a problematicii logocentrice. Prin această viziune, suntem îndreptățiți să credem că Dumnezeu a făcut descoperirea Fiului Său mai înainte de întrupare, în chip minunat, rânduind din unii filosofi, așa cum au fost Platon și Aristotel, adevărați „*creștini mai înainte de vreme*”. Printr-înșii, icoana raționalității Logosului înomenit s-a ridicat dincolo de lumea mitizată și copleșită de mulțimea zeilor, ajungând să se arate ca „lumină spre descoperirea neamurilor”. Pornind de aici, vom expune

---

[196] George Robert Meed, *Hermes Trismegistos. Gnoza şi orginile scrierilor trismegiste*, traducere de Alexandru Anghel, Ed. Herald, Bucureşti, 2007, p. 22.
[197] Ibidem, p. 43.
[198] Filipeni 2, 11.
[199]*Apologia* a II-a, 8, 1.
[200] Apologia a II-a, 10, 1-3.
[201] Apologia a II-a, 13, 5-6.

prezența istorică a Logosului Înomenit în lume și drumul Său de la prefigurare la adevăr. „Unele din adevărurile ontologice ale dogmaticii creștine, spune pr. prof. Ioan G. Coman, se regăsesc, retrospectiv, în operele de geniu ale gânditorilor elini. Sfinții Părinți explică faptul prin revelația naturală a Logosului. Unii elini au fost, deci, creștini înainte de Hristos. Literatura creștină își apropriază și întărește elementele fundamentale de gândire și credință din literatura elenă profană. Cea dintâi confirmă și continuă pe cea de a doua, așa cum Origen, Grigorie de Nyssa și Ioan Damaschin confirmă și continuă, într-o măsură și într-un anumit sens, pe Heraclit, Platon și Aristotel”.[202]

IV.1. Logosul platonician

Pornind de la etimologia stricto sensu a cuvântului *λογος*, pentru început descoperim mai multe înțelesuri, uzitate rând pe rând de curentele filosofiei antice: cuvânt, vorbire, relatare, discurs (sensul curent al pluralului λογοι), convorbire, discuție, expunere, teză, argument, rațiune (în sens de argument), raționament, definiție, limbaj, gândire, intelecție, rațiune (în sensul cauzal: „felul în care un lucru conține alte lucruri”), raport și chiar idee. Acest întreg conglomerat de variante logocentrice vizează în perspectiva filosofică două direcții relativ apropiate: rațiunea și limbajul. Aceste două jaloane incipite ale conceptului de „*logos ipostatic*” sunt integrate progresiv în procesul modern al unei cunoașteri și înțelegeri *per se*. „Prin aceste interpretări *logos*-ul grecesc riscă să ne apară ca un amestec deconcentrat de limbaj și rațiune, notează filosoful francez Brice Parain. Această duplicitate, spune el, are, într-adevăr, de ce să ne uimească. *Spiritul nostru modern* nu confundă niciodată limbajul cu rațiunea, după cum nu încurcăm cizmarul cu unealta sa. Pentru noi limbajul este instrumentul docil al gândirii (sau rațiunii) și gândirea (sau rațiunea) este cea care ne oferă cunoașterea pe care o avem despre lucruri. Limbajul doar ne explică ideile și sentimentele sau emoțiile. Ceea ce se concepe bine se enunță cu claritate. Așadar, de obicei considerăm cuvintele a fi secundare față de ceea ce semnifică ele, retorica nefiind decât arta persuasiunii și nu a gândirii”.[203] Dar filosofia „Logosului” începea să promită

---

[202] Pr. prof. Ioan G. Coman, *Probleme de filosofie şi literatură patristică*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1995, p. 14-15.

[203] Brice Parain, *Logosul platonician*, traducere de Monica Jităreanu, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998, p. 13.

mult mai mult încă din perioada marelui Platon, apropiindu-se tot mai mult de esența Adevărului revelat.

Alături de marele său didascal, Socrate, Platon reușește să revoluționeze întru totul gândirea filosofiei antice. În primul rând, el face o distincție clară între lumea sensibilă și lumea inteligibilă, reușind să-și completeze demersul în plan metafizic prin „întemeierea idealismului și închegarea desăvârșită și definitivă a spiritualismului”. Cel mai important aspect al operei sale este „lupta împotriva politeismului antropomorfic”, pentru care este socotit pe drept cuvânt „primul evanghelist al religiei, ce va distruge un imperiu pentru a clădi o lume, prin concepția sa înaltă despre un singur Dumnezeu, un Dumnezeu bun și milos, întruparea celui mai sublim Bine, la care îi e dat minții să ajungă”.[204] Pe acest culoar se încadrează și *latura logocentrică a gândirii sale*.

Prezența ideii de „*Logos”* în operele lui Platon, cu precădere în „*Dialogurile*” sale, reprezintă primul moment major al unei istorii intelectuale a interiorității.[205] În istorie, mulți comentatori ai operei platonice au văzut ideea de Logos, susținută în unele din operele sale, ca pe o teorie a limbajului sau mai degrabă ca pe o provocare a retoricii sale. Au existat însă și comentarii mai profunde, care au așezat varianta platoniciană a filosofiei logocentrice sub ireversibila variabilă a Nemuririi. În această direcție se socotea că lumea ideilor depășea tradiționala interpretare logică, în care „logosul” era interpretat abstract, și susținea metafizica misterului. Astfel, prin aducerea în câmpul ideilor a conceptului de nemurire, filosoful Yven Bres arată că această lume devine „ambiguă” sau mai precis „misterioasă”. După el, orice idee trebuie să participe „la construcția Logică a Nemuririi”, subsumându-se mai întâi procesului de cunoaștere și perfectându-se prin *lucrarea virtuților*, ca modalitate de descoperire a tainelor *logosului*. „Nevoia de αρετη (de virtute), notează Bres, așa cum apare ea formulată în dialogurile anterioare fondării Academiei, nu tinde în mod esențial spre cunoașterea logică a valorilor morale ... În felul acesta, Platon nu contestă autenticitatea sentimentului pe care personajele dialogurilor sale îl au despre curaj, cumpătare, evlavie și, prin aceste virtuți particulare, despre virtute în general”.[206]

---

204 Grigore Tăușan, *Filosofia lui Plotin*, ediția a III-a, Ed. Agora, Iași, 1993, p. 31.
205 Bogdan Baghiu, *Scurtă istorie a Logosului*, Ed. Lumen, Iași, 2006, p. 50.
206 Yvon Bres, *Psihologia lui Platon*, traducere din franceză de Mirela Alexandra Pop, Ed. Humanitas, București, 2000, p. 51.

Ontologia și mistica platoniciană fac din „lumea ideilor” un tărâm al conștiinței de sine. „Logosul” formează deopotrivă macrocosmosul, cât și microcosmosul după tipare eterne înscrise în el însuși, tot el fiind acela care le unește pe amândouă.[207] În mod concret, „logosul” lui Platon se definește prin: *„rostire”, „justificare rațională”, „rațiune”, „cuvânt”, „facultate rațională”, „pronunție”*. Aceste jaloane converg către marele sens al filosofiei platoniciene, de a lega elementele *macro* și *micro* din logica și realitatea *cosmosului*. Sub această formă, definițiile pe care întâlnim la marele filosof arată diversitatea sensurilor pe care le îmbrățișează filosofia logosului elenistic în perioada antică. Nu pot fi trecute cu vederea aici elemente prefigurative ale prezenței Logosului Înomenit.

Definirea naturii și funcțiilor logosului se manifestă în viziunea lui Platon ca o necesitate pe care o așează în majoritatea Dialogurilor sale. Prin aceasta se arată că filosoful a căutat să le descopere sensul, „în permanență în interiorul său și în afara propriului său discurs”.[208] Aceasta face ca logosul platonician să nu fie neparat căutat într-o teorie a limbajului, căci *„dacă limbajul joacă un rol atât de important în cunoaștere, ar trebui să admitem că și cuvintele din care este format și literele care alcătuiesc cuvintele sunt în ele însele elemente ale relației inteligibile. A spune însă că limbajul este format din cuvinte și deține întru el logosul, nu ne ajută prea mult în a înainta cu interpretarea în ceea ce privește definiția logosului lui Platon”*.[209] Vedem, așadar, că Logosul este cel care dă limbajul și nu invers, întrucât *„cu ajutorul logosului, raționamentul se înalță până la principiul întregului”*.[210]

Evoluția logosului în operele lui Platon se poate identifica progresiv. În „Republica”, de pildă, teoria despre cuvânt are un caracter transcendental, fiind înțeles ca rațiune care pune ordine în lumea lucrurilor sensibile. Se poate spune că, pe măsură ce concepția filosofică platoniciană se maturizează, sensurile „logosului” se „spiritualizează” și, cu cât discursul abordat devine mai greoi, „*logosul*” capătă valențe abstracte.[211]Aceasta ne face să înțelegem că *logosul*

---

[207] Ibidem.
[208] Bogdan Silion, *Gândire şi limbaj la Platon*, în Revista „Akademia”, nr. din martie, 2002, p. 30.
[209]Ibidem.
[210]Ibidem.
[211] Ibidem.

platonician nu este un simplu instrument al comunicării, ci reprezintă o temă centrală de reflecție, aflată în continuă mișcare la marele filosof. Se folosește cel mai adesea de „***ideea principiului regular***”, generând diverse variațiuni de sens în conceptualitatea *logosului*. Pentru el, „logosul nu își găsește o exprimare definită, poate cu o excepție, în *Timaios*, unde cuvântul este folosit pentru a descrie *forța Divină* din care a apărut lumea”.[212]

În „*Dialoguri”* regăsim învecinarea sa cu viziunea lui Socrate asupra problematicii de „*recuperare a cunoașterii pierdute*”. Este aspectul asupra căruia se oprește părintele Andrew Louth, atunci când îl evocă pe Platon ca fiind veritabilul precursor al tradiției mistice creștine.[213]„*Ceea ce se descoperă este etern: nu este nici născut, nici nu moare, nici nu crește, nici nu se micșorează, este liber de orice relativitate în ce privește natura, durata sau locul, nu poate fi reprezentat nici prin imagine (phantasia), nici prin definiție (prin logos), nu se poate manifesta în altceva, ci este unic în el însuși*”.[214] Prin această reîntoarcere la Platon, părintele A. Louth evidențiază potențările cunoașterii autentice, care anulează caracterele limitative ale cunoașterii naturale.[215]

Toată filosofia platoniciană este, prin urmare, *o pregătire pentru extaz*, omul cunoscând doar ceea ce i-a fost dat să cunoască.[216] În această lumină, *logosul* platonician se identifică cu persoana lui Zeus.

---

212 Iulian Iacob, *Conceptul de logos în literatura filosofică şi creştină*, în Revista „Pleroma”, nr. 1/1999, p. 60.

213 Înclinaţia lui Platon spre latura mistică, sau mai degrabă mitică, a cunoaşterii îşi justifică necesitatea „tocmai pentru a explica mai bine şi a face inteligibilă Ideea, conceptul.. Autorul atenian a încercat, recurgând frecvent la mit şi mai cu seamă în zonele greu accesibile raţiunii, să-şi protejeze opera. Mitul, ca supunere care ascunde, este susceptibil de interpretări plurivalente, poate de multe ori chiar şi contrare. Cititorul sau auditoriul este silit să facă un salt atât în raţiune, cât şi în conştiinţă. De aceea, toţi cei capabili de a realiza acest salt, de a trece de la iluzoria lume a umbrelor la fascinanta lume a formelor pure, a *eidos*-urilor, la lumea Ideilor, vor fi răsplătiţi tocmai prin satisfacţia de a fi descifrat ghicitoarea, mitul... În sprijinul acestei idei vine şi faptul că marea parte a operei sale (Dialogurile) a primit o expunere nu sub forma naraţiunii, în cadrul căreia ideea autorului este mult mai clară şi se poate extrage mult mai uşor, ci sub forma dialogului” (vezi aici: Asist. univ. dr. Ticu Mădălin-Savu, *Model, mit şi cunoaştere în filosofia platoniciană*, în Revista de Ştiinţe Juridice, nr. 31/2004, p. 86).

214Andrew Louth, *Originile tradiţiei mistice creştine de la Platon la Dionisie Areopagitul*, Ed. Deisis, Sibiu 2002, p.33.

215 Bogdan Baghiu, *Scurtă istorie a logosului*, p. 52.

216 Ibidem.

Pentru acest adevăr, filosoful atenian este gata să sufere ocara, după pilda magistrului său. *„Și lasă pe oricine să se disprețuiască, să se trateze ca pe un om fără minte, să te acopere de ocări, dacă-i place așa. Pe Zeus! Tu prinde atunci cutezanță și fii gata să primești palma cea rușinoasă de care vorbeam ... Că nu-i nimic grozav în această suferință, dacă, practicând virtutea, rămâi de fapt un om superior și corect. Și numai după ce vom fi străbătut împreună drumul virtuții, ne vom apuca și de treburile politice, de-abia atunci vom pune la cale ceea ce-i nimerit a orândui ... La câtă neștiință ne-am coborât! Să ne folosim prin urmare, de călăuza rațiunii (Logos), care ni s-a descoperit acum. Este rațiunea care ne învață că cel mai bun chip de a trăi viața e să practicăm dreptatea, și în general virtutea, în vederea vieții și a morții. Ci nu pe aceea în care crezi tu, și spre care mă împinge și pe mine, că nu-i bună la nimic Kallilkles*”.[217]

Cunoașterea virtuoasă, la care face trimitere Platon, care ocolește sau sfidează cunoașterea naturală, reprezintă o reașezare a omului în matricea sa originară, în lumea ideilor, unde poate să se autocontemple.[218]*Lumea ideilor* se dezvoltă mai cu seamă în „*Republica*”. Prin excelență un text al interiorității, lucrarea este străbătută de firul „societăți ideale”, în fapt o parabolă a sufletului omenesc analizat sub forma cetății ideale. În acest cadru, *logosul* platonician are menirea să instituie la nivelul sufletului starea de imitație, întrucât *„omul ieșit din peștera instinctelor poate discerne adevărul de fals, aparența de realitate”.*[219]Platon merge aici direct la sursă, preluând integral din filosofia lui Socrate sensurile „*logosului*”, pe care mai apoi le îmbunătățește, prezentându-le sub același numitor comun.[220]

---

[217] Platon, *Dialogurile*, Ed. I.R.I, Bucureşti, 1998, p. 345.
[218] Ibidem.
[219] Ibidem. În „mitul peşterii”, prin părăsirea „umbrei” stăpânitoare şi implicit a instinctelor, Platon vrea să evidenţieze simbolic „părăsirea acestei lumi care ne face captivi ai săi... Prizonierii sunt asemenea nouă. Înlănţuiţi într-o poziţie fixă încă din copilărie, cu spatele întors către intrarea peşterii, ei nu pot decât să considere adevărate şi reale umbrele şi reflecţiile de pe pereţii locuinţei subterane, pereţi pe care ochii lor s-au fixat dintotdeauna. A-i elibera dintr-o dată, fără nicio tranziţie, n-ar da naştere decât la revoltă, nebunie, suferinţă excesiv de violentă şi mutaţie sterilă” (Anne Baudart, Francois Chenet, Jean-Paul Dumont, France Fargo, Pierre Hadot, Christian Jambet, Francois Jullien, Jacxqueline Russ, *Istoria Filosofiei. 1. Gândirile fondatoare*, coordonată de Jacqline Russ, traducere de Dan-Cristian Cârciumaru, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2000, p. 42).
[220] Puternica înrâurire a gândirii lui Socrate, definitorie pentru conţinutul filosofiei platoniciene, a fost transpusă din planul oral, în cel scris. Acest demers, generat de Platon se recomandă mai întâi ca „*exerciţiu filosofic”*, fiind mai apoi absorbit de „*compromisul unităţii dintre dialogul scris şi cel rostit”.* Astfel, *„forţând puţin, putem spune*

Așadar, în opera și gândirea marelui Platon, Logosul capătă rolul deplin de intermediar ontologic, făcând din lumea sensibilă imaginea lumii inteligibile. Cu îndrăzneala de a se desprinde total de ideile sensibile (după exemplul lui Socrate), Platon pășește prin aceste idei în lumea inteligibilă, instituind limbajul ca intermediar, care denumește sensibilul potrivit inteligibilului. În acest sistem, locul omului este de mijloc, de mediator al lumii ideilor spre tainicul transcendent.[28] Acestă ierarhie de valori graduale dintre cele două lumi, la care Platon face referire în „*Timaios*", a trecut la neoplatonici, care socoteau Logosul ca al „doilea hypostas, produs prin emanație din prea plinul ființei Unicului".[29]

Logosul sau *Locul originar*, așa cum era privit de vechii greci, își are prin urmare originea înainte de facerea timpului. El este identic cu divinitatea și echivalent cu guvernarea universală a lumii, în varianta ei imanentă. *Logosul* este totuna cu lumea. În consecință, filosofii greci considerau, începând de la Platon, că începutul procesului de formare a cosmosului s-a făcut negreșit prin acest *Logos*. Acesta mai apoi s-ar fi separat într-o infinitate de părți de natură materială (*logoi spermatikoi*), fiind germenii tuturor lucrurilor și ai puterii formative din care se dezvoltă lucrurile, după rațiunea universală.[30] În *Timaios*, de pildă, „luna și celelalte cinci astre, numite rătăcitoare, se nasc din logos-ul divin, pentru a defini numerele timpului și a le asigura astfel permanența".[221]Ideea de „*logos germinativ*" sau „*logos spermaticos/seminal*" a fost receptată și îmbisericită prin teologia Sfinților Părinți.

IV.2. Logosul aristotelic

„*Odată cu Aristotel, logosul încetează să mai fie profetic*" – este o afirmație făcută de filosoful francez Pierre Abenque în lucrarea sa „*Problema ființei la Aristotel*".[31] În felul acesta, el avansează o abordare

că Platon se menţine înăuntrul antinomiei însăşi, prin chiar forma de exprimare, care este aceea a «oralităţii scrise», ca dialog non-rostit. Prin această formă păstrându-se forma generativă a ermeneuticii socratice, care realizează exerciţiul filosofic al naşterii Adevărului cu fiecare cititor în parte, care este un partener la dialog" (Bogdan Silion, *Gândire şi limbaj la Platon*, p. 23).

[28] Ion Cordoneanu, *Creaţie şi Întrupare*, Ed. Lumen, Iași, 2006, p.48.

[29] Ibidem.

[30] Ibidem, p.49.

[221] Bruce Parain, *Logosul platonicioan*, p. 120.

[31] Pierre Aubenque, *Problema fiinţei la Aristotel*, Ed. Teora, Bucureşti, 1998, p. 103.

practică în vederea redescoperirii atributelor „*cuvântului*". Pentru el, „*inteligența* este desigur cel mai divin dintre toate fenomenele, dar ce condiții trebuie să îndeplinească pentru a avea această superioritate? ... Dacă ea nu gândește actualmente la nimic, și e ca un om cufundat într-un somn greu, unde mai e demnitatea ce-i aparține?". Totodată, el afirmă că *gândirea* este atributul indispensabil al „Principiului celui mai divin". În această „gândire", Entitatea transcendentală „nu se schimbă, căci schimbarea nu ar putea fi decât o inferioritate".[222] Pe de altă parte, conceptul de „*înțelepciune/sophia*" constituie unul din principiile de bază ale metafizicii sale. Aici, identitatea filosofiei despre logos/ rațiune/ gândire se întrepătrunde cu rațiunea de cunoaștere a „Cauzei Prime". Prin urmare, „cine iubește înțelepciunea, iubește cunoașterea mai mult decât altceva".[223] În acest context, deși nu amintește în mod direct de metafizică, evocând în mod constant actul de cunoaștere, marele filosof antic își centrează discursul pe atributul de „*sophia*" al Divinului, „pentru a indica cel mai înalt tip de cunoaștere. În toate științele, *sophia* este cea care cunoaște cauzele prime. La întrebarea: *cunoașterea căror cauze este înțelepciunea*?, Aristotel răspunde cu: *aceea a cauzelor prime*".[224]

Aristotel a încercat permanent să obțină din cunoaștere *reprezentarea cea mai logică*. Acesta este în fapt și specificul curentului pe care

---

[222] Viziunea logocentrică a lui Aristotel şi implicit a şcolii peripatetice, în perspectiva ei de *atribut divin* manifestat prin *inteligenţă* şi *gândire*, a fost preluată şi de teologia patristică. S-a ajuns astfel la concluzia că Dumnezeu este Începutul şi Izvorul înţelepciunii. Mai târziu însă, această direcţie a fost contrazisă de Plotin în filosofia „Principiului Unic". El socoteşte că gândirea sau inteligenţa, ca atribute ale Unului, nu trebuie să definească entitatea sa. Ele se adaugă prin urmare ulterior acestuia ca principiu. „Aceia care au atribuit gândirea **Primului** principiu, spune Plotin, nu i-au atribuit cel puţin gândirea lucrurilor care îi sunt inferioare sau care purced din el, totuşi unii au crezut că e absurd de a crede că Dumnezeu nu cunoaşte şi pe celelalte lucruri. Cât priveşte pe cei dintâi, negăsind nimic mai mare decât Binele, i-au dat gândirea lui însuşi, ca şi cum aceasta ar putea să adauge ceva majestăţii sale, ca şi cum a gândi ar valora mai mult pentru el decât ceea ce este, ca şi cum n-ar fi Binele însuşi care dă Inteligenţei majestatea sa. De la cine are Binele mărirea sa? O are de la gândire, sau de la el însuşi? Dacă o are de la gândire, nu mai e mare prin el însuşi ... Dacă mărirea o are de la el însuşi, el e perfect anteriormente gândirii, şi nu gândirea îl face perfect" (vezi: Gh. Tăuşan, *Filosofia lui Plotin*, p. 54-55).

[223] Aristotel, *Metafizica*, VII, 928b, 24-28.

[224] Enrico Berti, *Structura şi semnificaţia Metafizicii lui Aristotel*, traducere din limba italiană de Cristian Șoimușan, Ed. Galaxia Gutenberg, p. 24.

îl generează în filosofie.[225] Pornind de aici, el socotește că *logosul* putea fi definit în sens *ontologic*, contractualist, care *„ajunge la un acord”*.[32] Ontologia aristotelică nu mai conține un logos interior, ci reprezintă „o realitate finită”, în care intelectul nu poate decât în chip logic să cuprindă realitatea. După el, *logosul* dobândește valențe exterioare (*protologos proforikos*), care se supun valorilor de adevăr. „Logica aristotelică nu se raportează la naturalul gândirii, aducând în scenă un *logos pragmatic*, care vrea să facă din fenomenul cunoașterii unul utilitarist. Logosul aristotelic nu mai are acea funcție sacră de dezvăluire ca și cel platonician, ba chiar Aristotel consideră inutilă raportarea la acele realități ce ar sta sub semnul ascunderii”.[226]

Dimensiunea experimentală a logosului aristotelic este susținută ontologic prin stimulii senzoriali. *„Toți oamenii au sădită în firea lor dorința de a cunoaște, spune el. Dovada acestui lucru stă în plăcerea pe care le-o procură activitatea simțurilor. Ei resimt această plăcere pentru ea însăși, chiar când nu e vorba de urmărirea unui folos și lucru, se adeverește mai ales cu privire la stimul ce se exercită prin ochi. Într-adevăr, noi preferăm acest simț tuturor celorlalte, nu numai când avem în vedere un scop practic, ci chiar fără o aseme-*

---

[225] *Aristotelismul*, ca sistem filosofic aparţinând lui Aristotel, învaţă că dimensiunea cognitivă sau, mai bine zis, capacitatea omenească de cunoaştere se sprijină în primul rând pe experienţă. Cea mai înaltă formă de cercetare intelectuală este metafizică, întrucât vizează în mod direct existenţa. Pe de altă parte, în legătură cu entitatea cosmologică, aristotelismul afirmă că lumea este alcătuită din formă şi materie. Astfel, materia este elementul etern şi necreat, de vreme ce forma defineşte principiile interne prin care se poate spune la modul propriu ceea ce este în fapt un lucru. Pe de altă parte, Aristotel afirmă, aşa cum am arătat mai sus, că raţionalitatea sau cunoaşterea omenească vine din experienţă, care la rândul ei se alcătuieşte din „depozitarele active sau pasive ale intelectului omenesc”. De aici rezultă că omul are voinţă liberă, iar Dumnezeu poate fi înţeles produs al gândului/raţiunii şi nu „ca o entitate personală care a creat universul”. Prin compoziţia sa ideologică, aristotelismul a manifestat o intensă influenţă asupra Evului Mediu, fiind folosit cu precădere în doctrinele religiilor monoteiste: creştinism, iudaism şi islam. „În secolul al XIII-lea, Sfântul Albert cel Mare şi studentul său, Sfântul Toma D'Aquino, au *botezat* şi au asimilat multe idei din gândirea lui Aristotel spre folosul Bisericii Creştine, schimbând mai multe părţi din el şi totodată folosindu-l să genereze o filosofie creştină şi să alcătuiască o teologie de şcoală, cunoscută mai apoi cu numele de scolasticism” (vezi: Anthony D. Andreassi, în *The Modern Catholic Encyclopedia*, Michael Glazier and Monika K. Hellvind (ed.), The Liturgical Press, Minnesota, 1994, p. 47-48.

[32] Hans-Georg Gadamer, *Adevăr şi metodă*, Ed. Teora, Bucureşti, 2001, p. 322.

[226] Bogdan Baghiu, *Scurtă istorie a logosului*, p. 60.

nea intenție și pricina e că acest simț ne dă putința mai mult decât oricare altul, să cunoaștem mai bine un lucru, dând totodată la iveală în el multe însușiri deosebitoare".[227] Dorința de cunoaștere este sădită așadar în firea omului, dezvoltă cu precădere pe latura sa senzorială, întrucât „*simțirea este pentru Aristotel cel dintâi și cea mai elementară treaptă a cunoașterii*".[228]

Viziunea aristotelică despre logos reclamă o *rostire exterioară*. Discursul său generează o reașezare a acestuia sub imperiul unui „*Logos totalizator*". Pe de altă parte, categoriile generate de rațiunea experimentală, vizează doar „ipostaze ale ființei și nu ființa în totalitatea ei". De aceea, *logosul categorial aristotelic* nu poate fi numit un *logos al ființei*. Și totuși, în concepția sa logocentrică, Aristotel dezvoltă o strânsă legătură între *rațiune* și *existență*, așezată de asemenea sub incidența logicii sale. Logica aristotelică devine astfel „un instrument de reunificare ontologică" dintre ființă și alcătuirea ei, întrucât *„ființa nu se poate exprima printr-un logos interior imanent ei".*[229] Acest lucru este exprimat în primele două tratate la „Organon". Aici Aristotel integrează ideatic logosul în dimensiunea sa „*predicativă*".[230] În felul acesta, *logosul* devine parte integrantă a ființei, întrucât însumează „o semnificație precisă a verbului *a fi*". El semnifică astfel „substanța, cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, poziția, posesia, acțiunea, înrâurirea. Substanța este (spre a vorbi prin exemple): om, cal; cantitatea, de exemplu: lung de doi coți, de 3 coți; calitatea: alb, grămătic; relația: dublu, jumătate, mai mare; locul: în Lyceu, în Forum; timpul: ieri, anul trecut ...".[231]

Pentru definirea acestei legături (***logos-entitate/ființă***), Aristotel ridică/aplică compatibilitatea interpretării transcendentului în logica imanentă, exemplificând astfel dimensiunea „predicativă a logosului" prin folosirea termenului de *ousia*. Acesta a fost preluat ulterior în terminologia dogmatică a Bisericii, dobândind importante valențe în teologia logocentrică. Începutul valențelor teologale sunt stabilite, ce-i drept nedefinit, în Metafizica aristotelică, unde *ousia* definește „primul sens al ființei", o entitate care există *prin sine însăși*, diferită

---

[227] Aristotel, *Metafizica*, Ed. I.R.I., Bucureşti, 1996, p. 11.
[228] Ibidem, nota 2.
[229] Bogdan Baghiu, *Scurtă istorie a logosului*, p.60.
[230] Anne Baudart, *Istoria filosofiei*, p. 61.
[231] *Organon*, categ. 4.

și independentă de restul entităților care „nu sunt *ousia*, ci în relație cu *ousia,* sunt accidente ale *ousiei*, adică există în măsura în care au o relație cu *ousia*”.[232] De aici, el ajunge să profileze aproape profetic la „principiul identității” (*ens est ens*), pe care-l regăsim odinioară consemnat de Moise în cartea Ieșirii, în urma teofaniei de pe muntele Horeb: „*Eu sunt Cel ce sunt, Cel ce este, Yahve*”.[233] Există totuși o diferență. Prin urmare, dacă în teologia vechi-testamentară principiul identității are în vedere „determinarea concomitentă a aceluiași subiect”, în filosofia aristotelică el vizează „posedarea din partea unui subiect a unui număr de determinări, care nu pot concomitent să-i aparțină și să nu-i aparțină”.[234]

Prin urmare, la Aristotel *logosul* reprezintă o realitate finită, cu reflecții practice. Intelectul, *rațiunea* sau *sofia* se rezumă la o prezentare de timp *logico* - categorial, însumând realitatea concretă. Fără să se identifice cu realitatea psihică, logosul aristotelic se identifică întru totul cu planul identităților logice ale ființei.[235] Nu trebuie trecută cu vederea valoarea sa ontologică și predicativă, aplicată mai cu seamă în determinarea *ousiei* primordiale ca „prim sens al ființei” și „principiu al identității” (*ens est ens*).

IV.3. Cele trei valențe ale logosului în tradiția ebraică: *memra, davar, hokma*

În Sfânta Scriptură, „cuvântul” sau *logosul* se definește ca rod al glăsuirii, fie ea omenească sau dumnezeiască.[236] Mai mult, revelația divină se fundamentează pe ceea ce s-a spus, expresii precum „*cuvântul*

---

[232] Termenul de *ousia* este folosit intens de Aristotel în *Cartea a III-a* a *Metafizicii* sale, unde definește *ousia* ca „primul sens al ființei”, care ajută la identificarea „cauzelor prime ale ființei ca atare”. Astfel, „în opinia lui Aristotel, această legătură este o condiție suficientă pentru a asigura și garanta unitatea științei, a ființei. Ca atare, respectiva știință este diferită de toate celelalte științe, pentru că celelalte se ocupă de un singur gen, pe când aceasta se ocupă de o pluritate de genuri, dar legate între ele prin aceeași relație, prin această omonimie relativă, motiv pentru care fiind ousia primul sens al ființei, pentru a căuta cauzele prime ale ființei ca atare, va trebui întâi de toate să caute cauzele prime ale ousiei” (Enrico Berti, *Structura și semnificația Metafizicii lui Aristotel*, p. 50-51).

[233] Cf. Ieșire 3, 14.

[234] Enrico Berti, *Structura și semnificația Metafizicii lui Aristotel*, p. 53.

[235] Bogdan Baghiu, *Scurtă istorie a logosului*, p.61.

[236] Achtemeier, Paul J.; Harper & Row, Publishers; Society of Biblical Literature: *Harper's Bible Dictionary*. 1st ed. San Francisco: Harper & Row, 1985, S. 1141.

Domnului” sau „*cele zise de Domnul*” venind să întărească acest lucru. Foarte important de reținut este însă faptul că aceast „cuvânt al lui Dumnezeu” din Sfânta Scriptură nu vizează în mod exclusiv calitatea sonoră a poruncilor sau descoperirilor realizate, ci se confirmă mai degrabă *printr-o notă personală*. Astfel, calitatea de „*cuvânt divin*” ar putea face trimitere mai degrabă la Dumnezeu Însuși sau la trimișii Săi, mandatați cu puterea proorociei despre Sine. Așa se face că în Vechiul Testament prezența „Cuvântului dumnezeiesc” ocupă un loc central: Dumnezeu vorbește făpturilor Sale,[237] îl îndrumă pe Moise,[238] iar profeții grăiesc cele pe care Dumnezeu le-a rostit către dânșii,[239] devenind astfel receptorii primi și transmițătorii cuvintelor Sale.[240] De aici putem înțelege că, în dimensiunea sa biblică, Cuvântul poate fi scris sau vorbit, întrucât „Dumnezeu vorbește prin litera Scripturii, în mod literar și alegoric, fiind activ și lucrător în gândirea minții și simțământul inimii. Întreaga Scriptură cuprinde învățătura sănătoasă, aducând izbăvire prin credința în Iisus Hristos, care este Însuși Cuvântul lui Dumnezeu înomenit. Astfel, credincioșii trebuie să fie mai degrabă uși decât ascultători ai cuvântului, întrucât sunt hrăniți cu Cuvântul dumnezeiesc, care s-a așezat în inimile lor”.[241]

În Vechiul Testament și implicit în tradiția iudaică, grecescul *λογος* își găsește corespondențele aramaice: ***memra, davar*** și ***hokma***. Le vom analiza pe rând în cele ce urmează.

I. Primul dintre ele, memra, definește prin excelență „Cuvântul creator sau poruncitor al lui Dumnezeu”, prin care se face simțită prezența Sa în lume, în lucrurile sensibile și inteligibile deopotrivă. În literatura rabinică, termenul apare ca atribut al lui Yahve, ca substituent pentru apelativul „Domnul”, când se dorea evitarea expresiilor antropomorfice. În Vechiul Testament îl găsim folosit la Geneză 15, 1: „*fost-a cuvântul Domnului către Avram*”, la Numeri 12, 6: „*Ascultați cuvintele Mele:*

---

[237] Cf. Fc. 1: 3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 25.
[238] Cf. Ieş. 20, 1.
[239] Is. 1, 2: „Ascultă, cerule, şi ia aminte, pământule, că Domnul grăieşte: Hrănit-am feciori şi i-am crescut, dar ei s-au răzvrătit împotriva Mea”; şi Is. 6, 8: „Şi am auzit glasul Domnului care zicea: „Pe cine îl voi trimite şi cine va merge pentru Noi?” Şi am răspuns: „Iată-mă, trimite-mă pe mine!”.
[240] Cf. Ier. 2, 1: „Fost-a cuvântul Domnului către mine şi a zis”.
[241] W.E. Vine, *Vine's Complete Expository Dictionary Topic Finder* . Nashville: Thomas Nelson, 1997, c1996.

De este între voi vreun prooroc al Domnului, Mă arăt lui în vedenie și în somn vorbesc cu el", sau în Cartea Psalmilor: „*Că El a zis și s-au făcut, El a poruncit și s-au zidit*".[242] Termenul este prezent de asemenea și în literatura rabinică apocrifă. În ultima categorie, se arată ca „manifestare a puterii dumnezeiești sau ca mesager al lui Dumnezeu, așezat în locul lui Dumnezeu însuși, cu toate că, în mod foarte clar, atributele sale sunt incompatibile cu cele dumnezeiești".[243] Pe de altă parte, „***memra*** *îmbracă într-o formă autentică ritualul sacrificial, despre care tradiția rabinică mărturisește că îl pune pe om într-o legătură sangvinică cu Dumnezeu*".[244] Este termenul care descrie cel mai bine sentimentul de intimitate existent între evrei și Iahve, cu trimitere la actul și *lucrarea Revelației dumnezeiești*. Prin creație, de pildă, Dumnezeu se reflectă deplin în om, îl plăsmuiește „după chip și asemănare" și-l alege „împărat peste toată zidirea". De aceea, tradiția iudaică valorifică printre altele înțelesurile lui **memra** ca rezumat al *dialogului paradisiac dintre Adam și Dumnezeu*. El poate fi înțeles simultan ca: agent al creației, element al mântuirii, agent al teofaniilor și produs al făgăduințelor dumnezeiești și factor deplin al Revelației. „Astfel descoperă misticii evrei neantul originar, în operațiunea devorantă a giganticelor sale fălci care sfâșie, sfărâmă, macină, înfulecă, înghite. Iată ce nu numai că nu e nimicul, dar, cu totul dimpotrivă, este ceva gigantic, o colosală cascadă de peisaje care se pierd, de regate ce se prăbușesc, de lumi care, de sus până jos, crapă și se fac zob, maldăre de ruine, ca niște răni deschise. Un imens rezervor de forțe negative, iată ce este mai înainte primitivă, aceea asupra căreia a triumfat Cuvântul în momentul solemn al Genezei, iată ce a refulat el, pe vecie, în anterioritate, în trecut, în curgerea revolută".[245] În concluzie, termenul evreiesc de **memra** subliniază *calitatea creatoare a logosului iudaic*, prezentându-l în centrul comuniunii edenice, ca „vorbire permanentă, în tăcere" dintre Adam și Dumnezeu.

II. Spre deosebire de substratul conceptual al sinonimului grecesc, termenul ebraic ***davar***[246] îmbracă mai întâi valențe poetice,

---

[242] Ps. 32, 9; a se vedea de asemenea: Sam. 3, 21; Am. 5, 1-8; Ps 57, 20;

[243] Kaufmann Kohler, *Jewsh Encyclopedia*, Vol. 8, p. 464-465.

[244] Bogdan Baghiu, *op.cit.*, p.73.

[245] Andre Neher, apud Bogdan Baghiu, *op. cit.*, p. 71.

[246] Rădăcinile *'mr* și *dbr* sunt echivalenţele lui: *lógos, lógion, rhēma* și *rhēsis*. În această sinonimie, rămân sesizabile însă câteva elemente de detaliu, legate de modul și locul

traducându-se prin „recitare, zicere, supunere”.[247] De aici înțelesul merge mai departe, articulându-se istoric ca: lege, profeție sau poezie. În înțeles concret, *davar* „poartă în sine gândul, făcând lucrurile cunoscute, în așa fel încât prin cuvânt să se înțeleagă gândul. Însă *cuvântul este totodată dinamic*. Se umple de o putere, simțită de cei care îl primesc, care rămâne totodată independentă în actul primirii. După cum profeții văd și propovăduiesc, aceste două aspecte sunt cele mai prezente în cuvântul lui Dumnezeu”.[248] În felul acesta, *cuvântul* Vechiului Testament forează în adâncul existenței poporului ales, unde lucrează și pregătește coordonatele venirii Logosului ipostatic. De aici, „nădejdea” în promisiunile dumnezeiești[249] îl fac viu pe cel care așteaptă izbăvirea și „viața”.[250]

Cea mai importantă calitate a *cuvântului* este **adevărul**. Astfel, după cum gândul și cuvântul dumnezeiesc sunt adevărate,[251] întocmai trebuie să fie și cuvintele noastre.[252] Prin urmare, toate cele spuse de Dumnezeu sunt adevărate, statornicind înțelesurile în concret și cele spuse în cele auzite. De aceea, Psalmistul spune: „*Începutul cuvintelor Tale este adevărul și veșnice toate judecățile dreptății Tale*”.[253] *Davar* se descoperă ca *adevăr* în contextul misiunea profeților, întrucât Cel care le vorbește este Dumnezeu. „*Duhul Domnului grăiește prin mine, Și cuvântul Lui este pe limba mea*”,[254] spune proorocul Samuel. Formula „*Cuvântul Domnului către mine*”[255] devine astfel leitmotiv-ul cărților profetice. Pornind de aici, dinamica lui *davar* pendulează etapic de la învățătură la binecuvântare și

folosirii celor trei termeni apropiaţi: *logos, davar* şi *rhema*. Astfel, dacă *rhema* este prezent mai mult în Pentateuh, Iacov, Iov, Iosua, Judecători şi Ruth, termenul de *logos* se impune în cărţile istorice şi poetice şi apare de opt ori mai mult decât *rhema* la Profeţi (Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich Bromiley, Geoffrey William, *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1995, c1985).

247 Cf. Ps. 19, 2-3; 68, 11; Iov. 22, 28.

248 Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, c1985.

249 Cf. Ps. 118, 74: „Cei ce se tem de Tine mă vor vedea şi se vor veseli, că în cuvintele Tale am nădăjduit”.

250 Cf. Ps. 118, 154: „Judecă pricina mea şi mă izbăvește; după cuvântul Tău, fă-mă viu”.

251 „Doamne Dumnezeul meu, Tu eşti Dumnezeu şi cuvintele Tale sunt neschimbate şi Tu ai vestit robului Tău un astfel de bine” (II Regi, 7, 28).

252 Cf. Fc. 42, 16: „ceilalţi veţi fi închişi până se vor dovedi spusele voastre de sunt adevărate sau nu”.

253 Ps. 118, 160.

254 II Reg. 23, 2.

255 Cf. Os. 1, 1; Mih. 1, 1; Zah. 1, 1.

pedeapsă,[256] de la revelație la poruncă și lege. Prin urmare, „ca revelație, cuvântul stabilește o legătură personală între Dumnezeu și profet, prin care este schimbată viața și lucrarea celui din urmă. Însă primirea legii ca descoperire poate fi numită de asemenea cuvânt (sau cel mai adesea cuvinte) și de vreme ce cuvântul profetului este mai cu seamă topic/prevăzător, cuvântul legii generează validitate și certitudine pentru popor. Aceste porunci sunt cuvinte ale Legământului din Ieșire 34, 28[257] și cuvinte ale cărții Legământului, fiind citite de popor în II Regi 23, 2 ...[258] Aceste cuvinte pot fi înțelese cu ușurință și poartă în ele puterea săvârșirii lor, întrucât gura poruncește și inima le primește".[259]

Mergând la înțelesul mai profund al cuvântului, *dabar* desemnează *„Logosul exilic al poporului Israel"*. Davar simbolizează astfel „evreul rătăcitor, de la alungarea lui Adam din Paradis până la prigonirea fascistă".[260] Este „*Logosul istoric*" care ghidează poporul ales spre tărâmul făgăduinței și totodată elementul prin care acesta își păstrează identitatea de conștiință, *simbolul unității*. Davar este într-un cuvânt „simbolul unității", după cum arătase odinioară Moise în Cartea Facerii: *„În vremea aceea era în tot pământul o singură limbă și un singur grai"*.[261]În consecință, ***davar*** este „logosul ce redeschide Istoria alcătuită metaforic de evenimente închise, evenimente cărămizii. El anulează identitatea concentraționară a universului de tip Babel.[262] *Vocația termenului Davar este una restauratoare a deschiderilor existente în ființa umană*".[263]

---

[256] Cf. Is. 2, 3: „Căci din Sion va ieşi legea şi cuvântul lui Dumnezeu din Ierusalim"; Am. 8, 11-12: „Iată vin zile, zice Domnul Dumnezeu, în care voi trimite foamete pe pământ, nu foamete de pâine şi nu sete de apă, ci de auzit cuvintele Domnului. Şi ei se vor clătina de la o mare până la cealaltă şi de la miazănoapte la răsărit şi vor cutreiera pământul căutând cuvântul Domnului, dar nu îl vor afla".

[257] „După aceasta s-au apropiat de el toţi fiii lui Israel şi el le-a poruncit tot ce-i grăise Domnul în Muntele Sinai"; şi Deut. 4, 13: „Atunci v-a descoperit El legământul Său, cele zece porunci, pe care v-a poruncit să le împliniţi, şi le-a scris pe două lespezi de piatră".

[258] „Duhul Domnului grăieşte prin mine, Şi cuvântul Lui este pe limba mea".

[259] Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, c1985.

[260] Bogdan Baghiu, *op.cit.*, p. 72.

[261] Fac. 11, 1. Aici se subliniază în fapt că legătura omului cu Dumnezeu de după cădere nu se alterează ireversibil, căci *„înainte de Babel, îl alungase pe Adam numai din paradisul fizic, lăsându-i acestuia plenitudinea comunicării printr-o limbă sacră"* (Bogdan Baghiu, *op.cit.*, p. 73).

[262] Momentul în care relaţia dintre om şi Logos se rupe este cel al Turnului Babel. ***Aceasta reprezintă căderea din Logosul edenic a limbajului omenesc***. Textul vete-

III. Cea de a treia formă de exprimare a „logosului” în tradiția iudaică se face prin termenul „**hokma**”. Se traduce cel mai adesea prin femininul „*înțelepciune*”. În planul teluric, hokma are în vedere sistemul de adevăruri, legi și idealuri după care se conduce întreaga lume, ca zidire nemijlocită a mâinilor lui Dumnezeu. În acest sens, Psalmistul exclamă: „Cât s-au mărit lucrurile Tale, Doamne, toate cu *înțelepciune* le-ai făcut!”,[264] iar înțeleptul Solomon spune: „*Înțelepciunea și-a zidit Șieși casă*”.[265] În acest sens, este exprimată implicarea directă a lui Dumnezeu în buna rânduială a celor făcute de Dânsul. Este vorba, într-un cuvânt, de caracterul iconomic și providențial al lui Yahve.[266] Din această filosofie a creației, omul, ca podoabă a celor zidite de Dumnezeu, ajunge să descopere singur „începutul înțelepciunii”. „Să ia aminte cel înțelept și își va spori știința, iar cel priceput va dobândi iscusința de a se purta, *frica de Dumnezeu este începutul înțelepciunii*; cei fără minte disprețuiesc înțelepciunea și stăpânirea de sine”.[267] De aici, unii teologi bibliști deduc capacitatea ființială a omului de a distinge înțelept în materie de credință. Mai mult, pornind din planul existenței personale, prin *hokma* evreul „știe că Dumnezeu există și această virtute este pentru el obligatorie. Problemele din viața sa și rezolvarea lor nu sunt pentru el intelectuale, ci legate de simțământ, de inimă. Urmând învățăturile *înțelepciunii*, omul își găsește dorințele neîmplinite în probleme: ce scop trebuie să împlinească în viață? Pentru ce ar trebui să trăiască? ... să ia oare *înțelepciunea* ca tovarăș de drum, să facă un scop dintr-însa și astfel să dobândească bunăstare, sau putere, sau cunoaștere, sau plăcere? Această problemă este dezbătută în Eclesiast. Și concluzia este că toate acestea sunt deșertăciune și că adevăratul scop al vieții omenești este «frica de Dumnezeu și paza poruncilor Sale»”.[268]

---

ro-testamentar indică două momente de cădere din starea de perfectă relaţionare cu Logosul divin: prima prin păcatul adamic, iar a doua este dată de pericolul alterării şi dispariţiei conştiinţei de sine odată cu trecerea timpului (Ion Cordoneanu, *op.cit.*, p. 72).

[263] Andre Neher, *Exilul Cuvântului*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2006, p. 73.

[264] Ps. 109, 25.

[265] Cf. Înţelepciunea lui Solomon 9, 1.

[266] Cf. Iov 28, 1-27; Proverbe 8, 22-36; 3, 19-20.

[267] Proverbe 1, 5-7.

[268] Edward Tallmadge Root, *What is Meant by the Biblical Hokma of Wisdom*, in „The Old and New Testament Student”, Vol. 9, No. 1 (Jul., 1889), p. 26-27.

În contextul „fricii de Dumnezeu şi a păzirii poruncilor Sale”, **hokma** vizează și „năzuințele mesianice ale poporului evreu”, asociate cu ideea de „Mesia” ca „Întâi-născut”. Acest logos sau înțelepciune a salvării pune așadar capăt păcatului, prevalându-se în Mântuitorul și Izbăvitorul lui Adam.[269] În felul acesta se dezvoltă ideea restaurării omului în relația autentică cu Creatorul său, descrisă pe larg de Mircea Eliade în lucrarea „*Mitul eternei reîntoarceri*”. Aici, el spune că iudeii au fost primii între popoare, care au conceput semnificația istoriei ca ***epifanie a lui Dumnezeu.*** „Pentru evrei, spune savantul român, orice nouă calamitate istorică era considerată ca o pedeapsă dată de Iahve, mâniat de destrăbălarea în păcat, căruia i se abandona poporul ales. Niciun dezastru militar nu părea absurd, nici o suferință nu era zădărnicită, căci dincolo de eveniment se poate întotdeauna întrezări voința lui Iahve. Mai mult, se poate spune că aceste catastrofe erau necesare, erau prevăzute de Dumnezeu pentru ca poporul evreu să nu se împotrivească destinului său, înstrăinând moştenirea religioasă lăsată de Moise. Într-adevăr, ori de câte ori istoria le permitea, de fiecare dată când trăiau o epocă de pace și de prosperitate economică relativă, evreii se îndepărtau de Iahve, și se apropiau de Baal și Astarte, zeii vecinilor. Numai catastrofele istoriei îi aduceau pe drumul cel bun, impunându-le cu forța pricinile spre adevăratul Dumnezeu ... Momentul revelației făcute lui Moise, nu rămâne mai puțin un moment limitat și bine determinat în timp. Și cum el reprezintă în acelaşi timp o teofanie, dobândeşte astfel o nouă dimensiune, devine prețios în măsura în care nu mai este reversibil, în măsura în care este un eveniment istoric. Și totuși, mesianismul abia dacă ajunge să desăvârșească valorizarea eshatologică a timpului: viitorul va regenera timpul, adică îi va reda puritatea și integritatea originară. *Illo tempore* se situează nu numai la început, dar și la sfârșitul timpurilor ... ***Mesia își asumă – într-un registru superior – rolul eshatologic al Regelui, reprezentant al Divinității pe Pământ și a cărui principală misiune era de a regenera periodic natura întreagă. Suferințele Sale amintesc de cele ale Regelui, dar, ca și vechile scenarii, victoria aparținea în cele din urmă Regelui***”.[270]

[269] Andre Neher, *Exilul Cuvântului*, p. 73.
[270] Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 1999, p. 103-106.

Prin urmare, logosul ebraic în toate cele trei variante ale sale (***memra, davar, hokma***) conturează foarte bine *Revelația vechi-testamentară*. Parcursul pe care se desfășoară, se cuprinde de la creație, la noțiunea de adevăr și căutare a Adevărului, de la paza poruncilor și frica de Dumnezeu, până la dezideratul mesianic, plinit ulterior prin Întruparea Logosului dumnezeiesc. Acestor elemente doctrinare li se adaugă implicit problemele și necesitățile practice de care s-a lovit de-a lungul timpului poporul ales. Acestea își găsesc rezolvarea în dialogul exilic sau în *tremenduum*-ul așteptărilor mesianice, unde Yahve este prezent și lucrător, pregătindu-Și cu înțelepciune venirea Sa în lume. În consecință, prin valoarea lor predicativ-dinamică, profetică și soteriologică, cei trei termeni se articulează negreșit ca „prezența și lucrarea personală a Cuvântului în relație cu oamenii din Vechiul Testament. El i-a pregătit pentru venirea Lui mântuitoare prin descoperirile divine, care au confirmat venirea Lui în trup, proorociile înșirându-se progresiv și deslușindu-se din ce în ce mai clar, cu cât timpul se apropia de venirea Sa. În sensul acesta, patriarhii și proorocii trăiau evenimentele viitoare, în care li se comunica prezența directă a Persoanei Cuvântului, deși El nu intrase încă în comuniune cu omul. Astfel, Fiul lui Dumnezeu stătea de vorbă cu ei și le spunea despre faptele Sale viitoare, fără să-și facă simțită calitatea Sa de persoană, «cuvintele legii și ale proorocilor fiind înaintemergătoare venirii Lui în trup și călăuzind sufletele la Hristos»”.[271]

IV.4. Concepția despre Logos la Philon din Alexandria

Așezat la confluența dintre tradiția iudaică și cultura elină, Philon din Alexandria are o contribuție esențială în articularea „*ipostatică*” a conceptului antic de Logos.[272] Iudeu prin naștere, exeget și fin tâlcuitor al Scripturii, Philon a cunoscut foarte bine cultura și

---

[271] Prof. univ. dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Acelaşi, ieri şi azi, şi în veac,* Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010, p. 37.

[272] Alături de marii filosofi ai antichităţii, Socrate, Platon sau Aristotel, „care au cultivat gustul lumii vechi pentru ideile de bine, frumos şi adevăr, atât de necesare pentru înţelegerea mesajului evanghelic”, stă şi Philon din Alexandria, „care s-a încumetat să vorbească chiar şi despre Logos. Biserica răsăriteană le-a rămas recunoscătoare pentru rolul lor de pedagogi către Hristos şi i-a inclus în iconografia locaşurilor de cult ortodoxe, potrivit canoanelor picturii bisericeşti” (*cf.* Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator,* p. 9).

filosofia greacă. Din aceasta își împropriază metoda *alegorică*, pe care o aplică cu succes atât în comentariile sale exegetice, cât și în lucrările filosofice.[273] În felul acesta, stilul său capătă valențe mistice, apropiindu-se foarte mult de gândirea patristică. În fapt, foarte multe din ideile sale, îndeosebi cele legate de Logos, sunt analizate de Sfinții Părinți, care vedeau în el o sinteză a celor două elemente premergătoare credinței creștine: iudaismul și elenismul. „Ideile sale teologice sunt o îmbinare de elemente grecești și iudaice", așezând deasupra preceptelor de frumos și Bine, persoana transcendentă a lui Dumnezeu Tatăl. De aici, gândirea sa merge către Logos, un subiect central pe care îl detaliază îndeosebi în lucrarea „Despre viața lui Moise". Astfel, pe lângă atributul de Creator, Logosul lui Philon este „Cel Care a vorbit cu Moise în rugul aprins care ardea și nu se mistuia și Care este reprezentat în Vechiul Testament sub chipul Arhiereului".

De aici el merge mai departe, explicând mistic taina unirii omului cu Dumnezeu, care nu înseamnă nicidecum numai virtute, ci se transpune în colaborarea permanentă a omului cu Dumnezeu. „Pentru a ajunge la această cooperare, spune Philon, omul are nevoie de cunoaștere, pe care o primește prin Revelație, deoarece, așa cum nu poate ajunge la virtute singur, tot așa nu poate ajunge singur la cunoaștere". Toate aceste direcții pe care le imprimă filosofiei sale, fac din el un reper de luat în seamă pentru primii didascali creștini, formați în Școala Alexandrină. Mai mult, prin stilul său, devine indirect „*părintele exegezei alegorice creștine*".[274]

---

[273] Philon Iudeul sau din Alexandria şi-a înscris numele în istoria literaturii primului mileniu creştin prin contribuţii esenţiale în domeniul exegetico-biblic şi filosofic. De la el a rămas o operă vastă, în mare parte păstrată fragmentar. Principalele sale titluri sunt împărţite pe trei secţiuni: 1. **lucrări filosofice**: De Aeternitate Mundi; Quod omnic probus liber sit; De Providentia; De Alexandro. 2. **lucrări exegetice**: De oficio mundi, De Abrahamo, De Josepho, de decalogo, De specibus legibus, De virtutibus, De praemis at poenis, Questioneset solutiones in Genesim et Exodum, Legum alegoriae. 3. **lucrări istorice şi apologetice**: In Flaccum, De legatione ad Gaium, De vita contemplativa, Apologia pro Iudaeis, De vita Moisis etc. (Vezi: Remus Rus, *Dicţionar enciclopedic de literatură creştină din primul mileniu*, Ed. Lidia, Bucureşti, 2003, p. 698).

[274] Referitor la influenţa şi popularitatea de care s-a bucurat Philon în tradiţia Bisericii primare, prof. dr. Remus Rus afirmă următoarele: „Clement şi Origen au folosit din abundenţă lucrările sale, iar prin ei, Ambrozie şi alţi părinţi latini. Exegeza alegorică a devenit o practică acceptată şi în cercurile exegetice ale Bisericii creştine. În plus, o oarecare influenţă a doctrinei sale despre Logos asupra doctrinei similare creştine este acceptată, cu nuanţările necesare" (Ibidem, p. 699).

După cum am arătat mai sus, teoria *Logosului* philonian reprezintă în primul rând o veritabilă sinteză dintre gândirea iudaică de factură biblică și filosofia antică. Trebuie știut faptul că Logosul lui Philon se leagă conceptual de înțelepciunea vechi-testamentară (ebr.: *hokma*, gr.: *sophia*). „Asemenea Înțelepciunii din cartea Proverbelor (VIII, 22), la care se referă Philon, Logosul există înaintea lucrurilor materiale. Născut din veșnicie, a statornicit peste cele despărțite ale lumii, împlinind rolul de Arhitect al lui Dumnezeu. Astfel, fuziunea dintre concepția iudaică și grecească referitoare la Logos s-a manifestat sub diferite forme: Înțelepciune, Cuvânt, Idee, Putere, căpetenie a îngerilor ... Care la Philon au fost sumarizate într-o singură noțiune aproape de ipostas, fără însă să devină aceasta”.[275] Dacă pe filonul iudaic originea ideilor lui Philon este clară, în ceea ce privește inspirația sa filosofică părerile sunt împărțite. Rămâne însă de referință aceea conform căreia latura elenistică a Logosului philonian provine în mare parte de la stoici.

După un text aparținând lui Plutarh, cunoaștem faptul că stoicii promovau un logos creator, de care se legau toate evenimentele din univers. Acest logos universal (*κινοςλογος*) se socotea a fi generat de puterea proniatoare a lui Zeus. Pornind de aici, Philon afirma că Logosul este prin Sine Însuși liantul tuturor existențelor, ținându-le pe toate laolaltă întru sine, înmagazinându-le (*σφιγγει*) și împiedicându-le să se descompună și să se separe. Căci, fără El, „ființele ar fi prin ele însele vide/goale și fără sens (*χαυνα*); El umple toate punctele materiei; formează țesătura (trupul) fiecărei ființe; este totul în toate (*ολονενολον*); este continuu și indivizibil. Logosul este cel care guvernează întregul univers, fiind asemenea cârmaciului”.[276] Urmând această linie, cel mai important de reținut rămâne faptul că Philon acceptă și promovează ideea „*logosului seminal*” (*logos spermatikos*), valorificată apologetic de Sfântul Iustin Martirul și Filosoful.

Pe de altă parte, logosul philonian se regăsește, interacționează și cu filosofia lui Platon, de la care „preia mai întâi conceptul de idee și pe acela de *intermediar*”. Însă, de vreme ce Platon evidențiază mai

---

[275] Mireille Hadas-Lebel, *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewsh Diaspora*, Librarie Artheme Fayard, Brill, 2003, p. 188.
[276] Emile Brehier, *Les idees philosophiques et religieuses de Philon d’Alexandrie*, Librairie Alphonse Picard, Paris, 1908, p. 85.

cu seamă *conceptualitatea ideilor primordiale*, Philon „le trece într-un plan de existență secund”, afirmând ca element princeps *transcendența Logosului*.[277] În metafizica sa, Philon a trebuit să repare marea ruptură generată de gnostica platonică, străduindu-se astfel să desființeze abisul ideologic dintre Dumnezeu și lucrurile create, căci „*dacă absolutul nu comunică substanțial cu lumea și nu o poate întemeia, atunci o poate influența prin intermediere*”.[278] Cel dintâi și cel mai important intermediar între Dumnezeu și om rămâne însă Logosul, ca prelungire și deopotrivă concret al transcendenței dumnezeiești.[279] Acest lucru este evident dacă luăm în calcul comentariul lui Philon la cuvintele Genezei (1, 27): „*Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său*”. „De ce folosește atunci această expresie de «chip», ca și cum ar vorbi despre chipul unui alt dumnezeu, și nu ca și când l-ar fi făcut după asemănarea cu Sine? Această expresie este folosită cu multă frumusețe și înțelepciune. Căci, ar fi fost cu neputință ca orice altceva moral să se zidească întru asemănarea lui Dumnezeu, Tatăl întregului univers; însă era cu putință să se zidească întru asemănarea celui de al doilea Dumnezeu, care este Cuvântul; căci se potrivea ca latura rațională din sufletul omului să primească pecetluirea Cuvântului lui Dumnezeu, de vreme ce Dumnezeu mai jos de Cuvânt stă deasupra tuturor ființelor raționale. Prin urmare nu este de prisos pentru nicio făptură creată să fie făcută după asemănarea lui Dumnezeu, care este deasupra tuturor celor raționale, fiind înzestrat cu o formă cu totul specială, care aparține Lui și numai Lui”.[280]

În conceptul de Logos, Philon definește modul în care are loc contactul omului cu Dumnezeu, depășindu-se astfel golurile filosofiei platonice și stoice. Logosul este, prin urmare, „chipul lui Dumnezeu, tipul după care a fost creat omul, având rolul de Paraclet, pentru că el se coboară în lume pentru a-i aduce ajutoare”.[281] Prezența Sa în om

---

[277]Vezi aici Gheorghe Vlăduțescu, *Introducere în istoria filosofiei Orientului Antic*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980, p.118-119.

[278] Şi aceasta se realizează după Philon prin intermediul „*fiinţelor mijlocii sau puterilor”*, cum sunt „îngerii din Sfânta Scriptură, ideile din platonism, *logoi spermatikoi* în stoicism” (Ibidem, p. 96).

[279]În mod alegoric, Philon prezintă logosul istoric „*ca pe ceva scăldat în mod continuu într-o rouă a transcendenţei*” (Bogdan Baghiu, *op.cit.*, p. 75).

[280] Providence I, în *The Work of Philo Judaeus*, Christian Classics Ethernal Library, Grand Rapids, p. 1370.

[281] Ion Cordoneanu, *op. cit.*, p. 55.

vine deodată cu primirea cuvântului. Acesta se cultivă în sufletele credincioșilor asemenea „*seminței de coriandru*".[282] În acest sens, el afirmă că „hrana sufletului e un cuvânt continuu al lui Dumnezeu, asemenea picăturilor de rouă, care învăluie într-un arc tot sufletul și nu lasă nepărtaș la el nicio parte a lui. Din acest Cuvânt nu se arată pretutindeni, ci în pustia patimilor și relelor, e subtil când e vorba de a-l înțelege și de a fi înțeles, se vede foarte transparent și curat, și e ca un coriandru. Cultivatorii pământului spun că dacă sămânța de coriandru e divizată și tăiată în infinit, fiecare din părțile tăiate, dacă ar fi semănată, ar odrăsli ca și întregul. Așa e și cuvântul lui Dumnezeu, folositor în întregul său și în fiecare din părțile sale".[283]

În concluzie, putem spune că marele filosof evreu s-a străduit din plin să realizeze o fuziune a filosofiei grecești cu iudaismul și gândirea rabinică. Legătura pe care Philon a făcut-o între Logos și Dumnezeu reprezintă un pas mare pentru gândirea antică, preluată în parte în apologetica și în doctrina Sfintei noastre Biserici. Rămâne semnificativă în acest sens descrierea lui Adolf von Harnack, care vedea într-însul „un grec perfect și un evreu sincer, care a orientat filosofia religioasă a epocii sale în direcția neoplatonismului și a

[282] Teoriile filosofice privitoare la *logos* circulau în cultura antică încă de pe vremea lui Heraclit. Cu timpul, au fost asimilate şi de mediul iudeo-elenistic. Filon din Alexandria, de pildă, privea *logosul* ca pe un „*mediator între Dumnezeu şi lume ... cu funcţie creatoare şi totodată revelatoare*". În acest context, Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, care frecventase şcoala platoniciană şi cunoştea foarte bine curentele stoice, se foloseşte de vechile teorii păgâne pentru a arăta că „*logosul* păstrează, din punct de vedere filosofic, toate aceste note şi devine termenul prin care va fi comunicată şi interpretată identitatea lui Hristos". Pornind de aici, în lucrarea sa apologetică, Sfântul Părinte devine cel dintâi din istoria creştinismului la care se remarcă sintagma de „**Logos seminal**" (*Logos spermaticos*). Specificitatea acestei interpretări hristologice reiese din faptul că „*în fiecare om este sădită o sămânţă a Logosului ce se manifestă prin raţionalitate (logos) şi prin urmarea legii naturale, funcţionând «ca un principiu al cunoaşterii verticale şi al vieţii virtuoase»* (cf. Apologiei II, 7, 1). *Astfel, Hristos în care cred creştinii nu este deloc străin păgânilor. Ca Logos seminal, a fost şi este «prezent în fiecare om», făcând cu putinţă atingerea parţială a adevărului înaintea venirii Sale, iar ca Logos întrupat oferă cunoaşterea integrală şi desăvârşită*". Cu alte cuvinte, Sfântul Iustin oferă posibilitatea concretă a înţelegerii reminiscenţelor Revelaţiei primordiale, ca seminţe ale unei raţionalităţi materializate în „*Cuvântul care S-a făcut trup*" (cf. In. 1, 1-2) (vezi mai mult la Bogdan Tătaru-Cazaban, *Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful. O introducere,* Ed. Deisis/Stavropoleos, 2010, p. 65-72).

[283] Philon din Alexandria, *Comentariu alegoric al legilor Sfinte după Lucrarea în 6 zile,* apud. Bogdan Baghiu, *op. cit.,* p. 75.

pregătit calea unei teologii creștine, capabilă să rivalizeze cu filosofia”. După el, „Philon a fost un platonician și un stoic, dar totodată și un filosof al revelației; el a situat finalitatea ultimă deasupra rațiunii și, prin urmare, puterea supremă în comunicarea divină. Pe de altă parte, el a văzut în *spiritul* uman ceva divin și a căutat să acopere prăpastia dintre Dumnezeu și *spiritul*-creatură, dintre natură și istorie, cu ajutorul *Logosului* personal-impersonal; pe baza acestuia, el a explicat religia și lumea, a cărei materie, ce-i drept, a rămas pentru el în întregime perisabilă și malefică. Ca urmare, tendințele sale estetice au avut, în principiu, un pronunțat caracter ascetic, oricât de mult ar fi realizat el virtuțile pământești”. Pe scurt, dogmatistul german a văzut într-însul personalitatea marelui filosof ce se transpune *providențial ca liant între elenism, iudaism și creștinism*. Ideile sale transcend așadar noțiunea sterilă de concept, regăsindu-se în necesitatea și setea permanentă după virtute, libertate și adevăr, valori și valențe aflate „mai presus de orice rațiune”.[284]

IV.5. Logosul înomenit în mărturia Sfintelor Scripturi

În viața liturgică a Bisericii, Sfintele Evanghelii sunt socotite drept „*Cuvântul plin de har și adevăr*” al lui Dumnezeu. Așa se face că întreg Noul Testament vorbește despre Unul și Același Hristos, care a fost propovăduit deopotrivă ca Mesia și Cuvântul lui Dumnezeu în tot Vechiului Testament. Toate acestea întrucât, în întreaga Scriptură, adevăratul „Iisus al istoriei” este Unul și Același cu adevăratul Hristos al credinței. Aceasta face din mesajul evanghelic, nu

---

[284] „După secolul al II-lea, mai spune Harnack, filosofia lui Philon a câştigat în influenţă şi datorită predicatorilor creştini, îndeosebi doctrina sa a Logosului, ca expresie a unităţii dintre religie, natură şi istorie; dar cel mai mult au avut de câştigat principiile sale hermeneutice fundamentale. Sistemele lui Valentin şi Origen au la bază sistemul lui Philon. Dualismul său rafinat şi arta alegorică (*alchimia biblică*) au devenit acceptabile şi eruditilor Bisericii; a găsi semnificaţia spirituală a textului sacru, parţial în litera sa şi parţial în afară, acesta era cuvântul de ordine al teologiei creştine ştiinţifice, fapt posibil în general numai pe o astfel de bază... Aici Philon a fost ca un maestru, căci în sensul cel mai larg el a fost primul care a turnat vinul cel nou în vechile burdufuri – procedură justificată în intenţia sa ultimă, căci istoria este unitară; dar prin modul pedant şi scolastic de punere în aplicare, ea a fost o sursă de iluzii, de irealism şi, în final, de ridiculizare” (vezi: Adolf von Harnack, *Istoria Dogmei. Introducere în doctrinele creştine fundamentale*, traduce şi îngrijire ediţie Walter Fotescu, Ed. Herald, Bucureşti, 2007, p. 48-49).

numai o mărturie istorică a celor întâmplate în vremea Mântuitorului, ci mai degrabă *cea mai desăvârșită mărturisire de credință*, lucrătoare și vie până la sfârșitul veacurilor. „Hristosul mărturisirilor Bisericii devine astfel punctul de început pentru Hristologie. Noul Testament învață că Însuși Dumnezeu lucra în Iisus, afirmând de fapt că omul Iisus era cu adevărat Dumnezeu în trup omenesc. Evenimentul Învierii oferă în cele din urmă esența vieții și cuvintelor lui Iisus. Biserica realizează astfel că Dumnezeu se comunică în mod desăvârșit pe Sine și că în și prin viața, moartea și învierea omului Iisus a împăcat lumea cu Sine Însuși prin Sine”.[285]

Toate mărturiile Scripturii sunt girate de puterea harului Sfântului Duh, care o străbate de la un capăt la altul. În acest sens, dacă în Vechiul Testament Cuvântul lui Dumnezeu străbate ca o promisiune, în Noul Testament este prezent ipostatic, materializându-se și însuflețind tainic iconomia creației Sale. De aceea, atunci când vorbim despre Logosul înomenit din perspectiva Noului Testament, trebuie să înțelegem mai întâi starea celor care au scris despre toate acestea. Pentru dânșii, Hristos nu a fost un simplu rabin, sau un învățător harismatic și nici chiar un profet. Viața și învățăturile Sale au fost cu adevărat unice: „*Niciodată n-a vorbit un om așa cum vorbește Acest Om*”[286] și „*cu adevărat omul acesta era Fiul lui Dumnezeu*”.[287]

Logosul lui Dumnezeu este viu și lucrător în fiecare cuvânt al Sfintelor Scripturi. Astfel, de vreme ce Vechiul Testament însumează o serie de meditații profetice, prevestind pe „Cel care avea să vină”, Noul Testament cuprinde însăși învățătura Mântuitorului Hristos. Ambele planuri ale Scripturii au însă o dimensiune eshatologică, garantată de Persoana Cuvântului lui Dumnezeu. În întregul învățăturilor sale, Cartea Sfântă se desfășoară, vorbește necontenit despre Hristos între „atunci”, „acum” și „nu încă”. Avem de-a face astfel cu o *dinamică hristologică*, care gravitează perpetuu între „apropierea și venirea Împărăției, plinirea vremii și judecata finală”. În felul acesta, „Dumnezeu pune în mișcare lumea, în general, și persoana umană, în particular, determinându-le pe amândouă să se oglindească în viața și demersul lor eshatologic. De fapt, *cuvintele Domnului sunt și rămân*

---

[285] G. Chediath, *Christology,* Oriental Institute of Religious Study, Kottayam, 2002, p. 1.
[286] In. 7, 46.
[287] Mc. 15, 39.

adevăruri de viață, la care oricine trebuie să se raporteze, dacă vrea să rămână în taina acestei Împărății. În acest sens, Dumnezeu cheamă în Împărăția cerurilor lumea și pe fiecare persoană umană în parte... Consecințele acestei Împărății sunt pentru om și fac parte din iconomia mântuirii Fiului lui Dumnezeu Înomenit, Care a venit în lume ca să mântuiască pe cel robit de moarte și de stricăciune. Așa că Împărăția cerurilor este importantă prin faptul că orice om trebuie să o înțeleagă, s-o iubească și să urmeze chemarea sa de a fi moștenitor al acesteia, începând din lumea aceasta și continuând în ceruri”.[288]

Vechiul Testament ne arată prin urmare că Dumnezeu este permanent prezent în mijlocul poporului Său, fiecare semn sau arătare purtând încărcătura și simbolismul împlinirilor mesianice. Fiecare pas este întărit de nădejdea așteptării lui Mesia, fiecare eveniment liturgic confirmă cu certitudine faptul că în „iudaism teologia timpului este consecința și extensia viziunii eshatologice a istoriei, fără ca evenimentele marcate de ea să se repete ciclic, ca în religiile păgâne. Astfel, temelia acestora este concentrată în caracterul definitiv și actual al viziunii eshatologice a lui Israel”.[289] De aceea, Mântuitorul spune dintru început că „*n-am venit să stric Legea sau proorocii, ci s-o împlinesc*”.[290] Astfel, în virtutea făgăduințelor Sale, Vechiul Legământ dă arvuna venirii Sale, pregătind lumea pentru momentul întâlnirii cu Dânsul. Putem vorbi aici de trei etape distincte:

1. descoperirea Sa în mintea, inima și prin cuvintele profeților, întrucât: „*cuvintele Legii și ale proorocilor călăuzeau sufletele către Hristos*”.
2. lucrarea Sa prin faptele pline de har ale celor de demult, căci „*voind Dumnezeu să trimită celor de pe pământ harul virtuții dumnezeiești din cer a pregătit simbolic cortul sfânt și toate cele din el ca o răsfrângere, ca un chip și ca o imitare a înțelepciunii*”.
3. descoperirea Sa în armonia realităților create: „*Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria*”.[291]

---

[288] IPS Irineu Popa, *Ca toate să fie iarăşi reunite în Hristos, cele din ceruri şi cele de pe pământ,* Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014, p. 381-382.
[289] Ibidem, p. 394-395.
[290] Matei 5, 17.
[291] Psalmul 18, 1.

Odată cu Întruparea Mântuitorului Hristos, omul cel vechi iese de sub apăsarea istoriei, fiind așezat prin jertfa hristică în altă realitate ontologică. În acest sens, Noul Testament oferă perspective directe în cunoașterea Fiului lui Dumnezeu în realitatea deoființimii Sale cu Tatăl și totodată în dinamica lucrării Sale pământești. Analogia dintre Adam cel vechi și Adam cel nou, una din antitezele soteriologice ale dogmaticii ortodoxe, surprinde în mai multe locuri învățătura despre Fiul lui Dumnezeu înomenit. Iată ce spune Sfântul Apostol Pavel în acest sens: „*Făcutu-s-a omul cel dintâi, Adam cu suflet viu, Adam cel de pe urmă (Iisus Hristos), cu duh dătător de viață*”.[292] Și în altă parte, el arată că „*precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit în el... Căci dacă prin greșeala unuia cei mulți au murit, cu mult mai mult harul lui Dumnezeu și darul Lui au prisosit asupra celor mulți, prin harul unui singur om, Iisus Hristos*”.[293]

Toate aceste texte, precum și altele din Sfânta Scriptură, se găsesc în dialog cu prologul Evangheliei de la Ioan, având ca temă centrală *unirea omului cu Dumnezeu întru Lumină*, întrucât „*Lumina îl transformă pe om în persoană*”.[294] După Simbolul de Credință, am văzut că Mântuitorul Hristos este numit „*Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat*”. Antiteza Sa, în viziunea Sfântului Ioan Evanghelistul, este „*întunericul*”, care dezvoltă sensul de non-prezență sau mai precis de non-coprezență. În felul acesta, Hristos-Lumina cea adevărată se face prin întrupare plenar în omul cel vechi, împlinind totodată promisiunile Legii Vechi.

Învățătura adusă de Fiul are valențe eliberatoare. Prin cuvintele Sale, El îl slobozește pe om din ghearele morții, îl curățește de patimi personale și șterge, oblojește păcatul strămoșesc. Este o învățătură care despovărează, care odihnește. „*Cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în cel ce M-a trimis, are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață… Vă spun acestea ca să vă mântuiți… Învățătura Mea nu este a Mea, ci a Celui Care M-a trimis… Cuvintele Mele sunt duh și viață*”.[295] Iar garanția promisiunilor

---

[292] I Cor. 15, 45.
[293] Rom. 5, 12, 15.
[294] Bogdan Baghiu, *Scurtă istorie a Logosului*, p. 88.
[295] Cf. Ioan 5, 24, 34; 7, 16; 6, 63.

făcute se regăsește în legătura personală cu Dânsul: *„Și lumea trece și pofta ei, dar cel care face voia lui Dumnezeu rămâne în veac… Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece*”.[296]

După cuvintele Sfintei Scripturi, Biserica noastră Dreptslăvitoare ne încredințează că Mântuitorul Hristos a înviat din morți *„în prima zi a săptămânii”*. Astfel, duminica a devenit anamneza prezentului hristologic, trăit permanent întru nădejdea Învierii. Toate acestea ar fi în zadar, dacă n-am crede. Fără certitudinea Învierii, *„zadarnică ar fi propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră*”, căci, *„dacă nădăjduim în Hristos numai în viața aceasta, suntem mai de plâns decât toți oamenii*”.[297]

IV.6. Iconomia Cuvântului în Biserică

Iconomia mântuirii noastre reprezintă în fapt planul lui Dumnezeu cu privire la răscumpărarea lumii. Rânduit din veșnicie prin înțelepciune dumnezeiască, acesta are în centru cea de a doua Persoană a Preasfintei Treimi, pe Fiul lui Dumnezeu „Cel Unul-Născut”. El este Cel care „coboară din Sfânta Treime, pentru a reveni nu numai ca Persoană divină, ci și ca persoană umană în Treime, având unită cu Sine toată umanitatea care voiește aceasta, pentru o comuniune cu Treimea infinită”.[298] Pentru a ajunge aici, trebuie însă să înțelegem mai bine cine este „*Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu*” și de ce Îl numim pe Dânsul „*Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii*”. Cu alte cuvinte, prin dumnezeiasca Sa Întrupare, Mântuitorul Hristos „primește desăvârșita activitate”, făcându-Se cunoscut și vizibil ca Dumnezeu, „iar pentru noi mediu iradiant de putere dumnezeiască îndumnezeitoare”.[299] În felul acesta, lucrarea mântuirii noastre, înfăptuită prin îmbrățișarea firii omenești și deșertarea slavei dumnezeiești din unicul ipostas veșnic al Fiului lui Dumnezeu, nu aduce nicidecum vreo schimbare în sânul Preasfintei Treimi. „În această **chenoză**, Dumnezeu n-a căzut din dumnezeirea

[296] Cf. I Ioan 2, 17; Marcu 13, 31.
[297] I Cor. 15, 14, 19.
[298] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă (TDO)*, vol. 1, Ed. IBMBOR, București, 1978, p. 64.
[299] IPS prof. univ. dr. Irineu Popa, Mitropolitul Olteniei, *Iconomia plinirii vremilor în Iisus Hristos,* Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2013, p. 49.

Sa, ci venirea Lui la noi a constituit un mod fericit de a întări firea omenească înlăuntrul ei, Înomenirea Lui aducând după sine reaşezarea noastre în starea de dinainte de cădere”.[300] Trupul hristic se face aşadar *scară a mântuirii noastre*. Este lucrarea prin care „Fiul lui Dumnezeu S-a deşertat pe Sine şi S-a coborât până la chipul robului, însuşindu-l pe acesta smerit şi cu delicateţe”. Mai mult, Hristos Domnul împinge această deşertare până la porţile iadului, în care se pogoară „ca un puternic, ca pe cei ce aşteptau acolo venirea Lui să-i răpească cu mână puternică”.[301] Acest tablou mistic, plin de simboluri şi înţelesuri dogmatice, întăreşte ideea că „El este nestricăcios şi rămâne nestricăcios, fără să se amestece cu răul, chiar dacă a gustat moartea, ultima dintre rele”.[302] Scopul prim al Întrupării Celui „de o fiinţă cu Tatăl” rămâne aşadar „eliberarea noastră din robia păcatului, de stricăciune şi de moarte”.[303]

Dorind să ferească Biserica de pericolul înţelesurilor greşite, Părinţii şi Învăţătorii primelor veacuri au pus pavăză prin aceste cuvinte, ca nu cumva să cadă cineva de la dreapta credinţă. Primul mare pericol în înţelegerea legăturii Fiului cu Tatăl în sânul Preasfintei Treimi a venit din partea ereziei ariene. Adepţii ei socoteau că *Fiul este o creatură a Tatălui*, deosebit de celelalte creaturi, mai mic decât Dânsul şi nicidecum „deofiinţă cu El”. Aceste amăgiri sunt combătute în cuvintele Simbolului de Credinţă, care afirmă clar şi lămurit veşnicia, unitatea şi *deofiinţimea* Fiului cu Tatăl. Întru această rânduială s-a consemnat dintru început mărturisirea ***celui de al doilea articol***, în numele „Domnului Iisus Hristos” şi a „Fiului lui Dumnezeu”. Aceste cuvinte, cu încărcătură apologetică, sunt explicate şi de Sfântul Chiril al Ierusalimului. „Dar născocitorii ereziilor, care sapă groapa lor şi a celorlalţi, au alunecat într-o asemenea sminteală judecând şi spunând că Fiul este mai mic şi că a fost adus la fiinţă din Dumnezeu Tatăl la fel ca celelalte creaturi. Aceşti oameni jalnici nu se ruşinează să-L mărginească în timp pe Cel ce este deasupra tuturor veacurilor şi a tot timpul, socotindu-L cel mult făcătorul (deasupra) îngerilor. Însă gândind a fi corect să-L coboare din slava şi egalitatea cu Dumnezeu Tatăl, chiar şi atunci l-au socotit cu mult peste alţii. Spun că este

[300] Ibidem, p. 60.
[301] Ibidem, p. 61.
[302] Ibidem, p. 65.
[303] Ibidem, p. 95

Mijlocitor între Dumnezeu și om, dar să aibă în mod deplin slava și transcendența dumnezeiască, întocmai după cum nu rămâne în mod deplin în limitele ordinii create. Cine este atunci Acesta care stă puțin mai jos de transcendența dumnezeiască, depășind totodată limitele creației? Toate acestea sunt de neînțeles. Nimeni nu ar putea să gândească în nicio împrejurare la un asemenea Mijlocitor între Creator și creatură. Astfel, coborându-L de pe Tronul Dumnezeiesc (căci asta este ceea ce au făcut) l-au numit Fiu și Dumnezeu, socotind că este necesar să-L cinstească, chiar dacă Legea a spus clar acestea: «*Să te temi de Domnul Dumnezeul tău și numai Lui să-I slujești*».[304] Astfel, Domnul le spune israelitenilor prin glasul lui David: «Nu vei avea alt Dumnezeu, nici nu te vei închina la dumnezeu străin»[305]".[306]

Fără îndoială că astăzi, mai mult ca oricând, trebuie să ținem trează conștiința adevăratei mărturisiri. În Simbolul de Credință avem învățătura cea adevărată, predată și propovăduită de Sfinții Apostoli până la marginile lumii după porunca sfântă: „*mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin*".[307] În această încredințare, oricine caută să găsească adevărul va ști că în Hristos are „Calea, Adevărul și Viața". El este astfel modelul deplin de viețuire, întrucât „*ne deschide calea spre ținta deplinei noastre desăvârșiri, care ne duce spre comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii noștri, fiindcă este Dumnezeu întrupat și ne dă putere să vindecăm firea noastră slăbită de păcat*".[308] Mai mult, teandria lucrării Sale, așezată într-o unitate personală indisolubilă, aduce în planul existenței noastre întreaga Sfântă Treime, care „este prezentă și lucrează pentru mântuirea noastră". Această garanție, imprimată în memoria jertfelnică a Trupului Său tainic, este ridicată la nivel cosmologic și dusă mai departe spre desăvârșire, până la sfârșitul veacurilor. În felul acesta avem „*Persoana lui Iisus Hristos veșnic lucrătoare și centrală în viața Bisericii și a lumii, ca Unul care este Dumnezeu și om nedespărțit*".[309]

---

304 Deut. 6, 13.
305 Ps. 80, 8.
306 Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, traducere din limba greacă şi note de pr. prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2003, Cateheza X, 3-4, p. 131-132.
307 Mt. 28, 19-20.
308 *TDO*, vol. 2, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1978, p. 34.
309 Pr. prof. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantrocrator*, p. 240.

V. LUCRAREA MĂRTURISITOARE A BISERICII ÎN PRIMELE VEACURI CREȘTINE. APOLOGEȚI DE LIMBĂ GREACĂ, LATINĂ ȘI SIRIACĂ

Lucrarea apologetică a Bisericii a început din primele veacuri creștine. Mânată mai întâi de necesitatea stringentă a mărturisirii Cuvântului evanghelic, însemnările primilor apologeți ai perioadei patristice au contribuit esențial la întărirea și articularea teologiei eclesiale. Mai mult, prin osteneala lor, de cele mai multe ori transformată în jertfă, au reușit să realizeze o delimitare corectă a valorilor religioase, sociale și morale. Logica în care și-au evaluat mărturisirea a fost mișcată întotdeauna hristocentric. Purtând pe buze cuvintele vieții veșnice și înmulțind astfel lucrarea harului Sfântului Duh, ei au reușit să depășească orice fel de teamă sau inhibare. Despre suferințele lor fuseseră de mult înștiințați de Însuși Mântuitorul Hristos: „*La dregători și la regi veți fi duși pentru Mine, spre mărturie lor și păgânilor. Iar când vă vor da pe voi în mâna lor, nu vă îngrijiți cum sau ce veți vorbi, căci se va da vouă în ceasul acela ce să vorbiți. Fiindcă nu voi sunteți care vorbiți, ci Duhul Tatălui vostru este care grăiește întru voi*”.[310]

În duhul solidarității creștine, primii apologeți s-au dedicat total mărturisirii Adevărului ipostatic, socotindu-L totodată calea cea mai singură de dobândire a *libertății ființiale*.[311] „Fie că s-au numit Quadratus, Aristide, Iustin, Tațian, Teofil sau *Atenagora* toți și-au socotit iscusințele intelectuale și cultura, nu un privilegiu, un mijloc de trai sau un motiv de încântare de sine, ci doar o grea însărcinare consacrată creșterii Trupului lui Hristos – Biserica – și ocrotirii lui de loviturile vrăjmașe. Unele din scrierile lor s-au pierdut, altele au rezistat timpului, poate, tocmai pentru a atrage atenția fiecărui creștin că, odată cu primirea acestui nume de preț, el devine – împreună cu toți cei ce împărtășesc aceeași credință cu a lui – răspunzător înaintea lui Hristos pentru starea Bisericii Sale”.[312] Datoria pe care și-au asumat-o

---

[310] Mt. 10, 18-20.

[311] Cf. In. 8, 31-32: „Dacă veţi rămâne în cuvântul Meu, sunteţi cu adevărat ucenici ai Mei; Şi veţi cunoaşte adevărul, iar adevărul vă va face liberi”.

[312] † Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Cuvânt înainte”, la lucrarea *Apologeţi de limbă greacă*, traducere, introducere, note şi indici de Pr. prof. dr.

era în primul rând pragmatică, constând în „salvarea vieții umane, amenințate prin dezinformare, răstălmăcire pervertită, ori neînțelegere criminală”. Rolul lor eclesiologic urmărea totodată *revigorarea ethosului evanghelic* și așezarea lui deasupra pseudo-valorilor sociale în logica unei existenței autentic-creștine. În acest demers au fost de multe ori sprijiniți de poziția și experiența pe care o dobândiseră ulterior, în mediul extra-eclesial. Fără să se teamă de moarte, au adus „toată știința și talentele lor în slujba apărării publice a creștinilor de pretutindeni”. Cu toate acestea, rămâne esențial că mărturia lor pentru Biserică nu se poate asemăna nici pe departe cu „aceea a unor avocați care știu să folosească tehnicile de pledoarie și competență. Demersul apologeților era în primul rând unul de mărturisire existențială. Instanța divină la picioarele căreia așezau jertfelnic întreaga lor pricepere și elocvență, făcea ca omul și harul să lucreze sinergic, cu competență teologică, edificatoare întru cele de Sus”.[313]

Însemnările lăsate în acest sens au generat o nouă etapă în literatura patristică. Intitulate sugestiv „*lacrimae rerum*” (ca însemnări scrise „cu lacrimi și suspine”), lucrările primilor apologeți creștini sunt „*de apărare față de autoritățile păgâne, de controversă cu iudeii și cu filosofii păgâni și de întărire morală și dogmatică*”.[314] Se identifică astfel valoroase mărturii teologice scrise, de factură apologetică, girate de notorietatea unor personalități bisericești marcante din primele veacuri creștine. Împărțirea acestora se face în general după limba în care au fost alcătuite. În acest context, avem astfel: apologii de limba greacă și de limbă latină. Alături de specificul și direcția de abordare a celor mai importanți reprezentanți din cele două clase, vom adăuga și contribuția teologiei de limbă siriacă, pe care o socotim cel puțin la fel de importantă pentru această lucrare. În acest sens, vom articula diferențele de context și specificitate, așezând filonul de teologie siriacă în completarea celor două variante clasice de abordare a problematicii apologetice, cu mențiunea principalelor diferențe de ordin istoric și teologic.

Teodor Bodogae, Pr. prof. dr. Olimp Căciulă, Pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 6.

[313] *Apologetica Ortodoxă*, vol. I, coord. Adrian Lemeni, Pr. Răzvan Ionescu, Diac. Sorin Mihalache, Cristinel Ioja, Ed. Basilica, Bucureşti, 2013, p. 140-141.

[314] Prof. Nicolae Chiţescu, „Introducere generală”, la lucrarea *Apologeţi de limbă latină*, în PSB 3, traducere de Prof. Nicolae Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol şi Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1981, p. 5.

V.1. Specificul Apologeticii în Biserica primară

Fundamentul teologic al apologeticii creștine se sprijină pe Persoana și lucrarea Mântuitorului Hristos, ca Logosul înomenit. În felul acesta, Biserica a reușit să rezume și să explice ipostatic întreaga raționalitate a creației. „*Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat*”, Logosul este prezent în mijlocul creației Sale, atât înainte, cât și după Întrupare. „Este cunoscut că Apologeții și Părinții bisericești au făcut adesea apel la argumente raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, *pornind de la Logos și de la raționalitatea creației,* ca rezultat al prezenței lucrării Sale în universul văzut și nevăzut, în lumina Scripturii (cf. In. 1, 1-3)”.[315] Acesta era prin urmare cel mai solid argument în demonstrarea existenței unui Dumnezeu Triipostatic și Personal, care s-a pogorât în mijlocul creației Sale, să o restaureze prin jertfă.

Apologetica primelor veacuri și-a consolidat poziția printr-un spirit militant, justificat deopotrivă prin rațiune și credință. Elementul de început în lucrarea mărturisitoare a primilor apologeți creștini a fost Revelația dumnezeiască. În felul acesta, întemeindu-se pe credința celor vechi, Părinții au promovat unitatea dumnezeirii în raționalitatea duhovnicească a creației. Astfel, în acord cu litera Scripturii, Tatăl este Cel ce inițiază actul creator, împlinind această rânduială „*prin Fiul, în Sfântul Duh*” (cf. Sfântului Vasile cel Mare). Prin această logică, apologeții au reușit să articuleze specificul creștinismului față de convingerile iudeilor, „care admit în adevăr în dogmele lor existența unui singur Dumnezeu (dogmă pe care au tăgăduit-o de multe ori prin idolatrie), dar nu primesc dogma că Dumnezeu este și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos”.[316] În consecință, Vechiul Testament ne arată că Dumnezeu „Tatăl Atotțiitorul” este permanent prezent în mijlocul poporului Său și fiecare semn sau arătare poartă încărcătura și simbolismul împlinirilor mesianice. Fiecare pas este întărit de nădejdea așteptării lui Mesia și fiecare eveniment liturgic are o anumită rezonanță eshatologică.[317]

În antiteză cu Legea Veche, Noul Testament avea menirea să demonstreze că raționalitatea omenească nu este solitară, ci are nevoie de o permanentă raportare la transcendent, pentru a înțelege tainele creației. În felul acesta, rațiunea creștină avea menirea de a fi „o rațiune

---

[315] Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Apologetica raţional-duhovnicească,* p. 8.
[316] *Cateheza* VII, 2.
[317] Vezi supra: IPS Irineu Popa, *Ca toate să fie iarăşi reunite în Hristos, cele din ceruri şi cele de pe pământ,* p. 394-395.

care trebuie să se străduiască neîncetat să se depășească, în calitate de rațiune umană, pentru a atinge altă rațiune, care este singura adevărată, adică Dumnezeu”.[318] În această lumină au prezentat primii apologeți creștini atributul „*paternității dumnezeiești*”. „*Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată*”, spune Sfântul Ioan Teologul, „*Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut*”.[319] Pentru ei, prezența Fiului Înomenit descoperă lămurit icoana Tatălui ceresc și deopotrivă completează și întregește lucrarea Sa creatoare și proniatoare.[320] În cuvintele rostite de Mântuitorul Hristos, după vindecarea paraliticului de la Scăldătoarea Vitezda,[321] descoperim „*relația Sa unică cu Dumnezeu-Tatăl*”, aflăm despre „natura Sa divină și despre lucrarea pe care o săvârșește în lume ca Fiu al Tatălui, înomenit”. Astfel, atunci când Domnul spune că „*Tatăl Meu până acum lucrează și Eu lucrez*”, iar El „*nu poate să facă nimic de la Sine, dacă nu-l va vedea pe Tatăl făcând*”, „vrea să arate că lucrează cu cei răi și cu cei buni, pedepsindu-i pe cei răi ca să înțeleagă care sunt bogățiile vieții la care renunță, și binecuvântându-i pe cei buni pentru că au pregustat viața binecuvântată a Împărăției cerurilor. Dumnezeu... fiind Singurul Care poate să lucreze în timpul Sabatului, are acest drept divin care pune în evidență în mod indirect dumnezeirea Sa. Pe de o parte, atunci când spune că lucrează, Mântuitorul ne mai arată că nu poate să înceteze lucrul Său deoarece încă n-a deschis umanității calea spre odihna veșnică în sensul eshatologic al cuvântului. Pe de alta, *numindu-L pe Dumnezeu Tatăl Său*, El aduce înaintea oamenilor o anticipare a pregustării din darurile viitoare în Împărăția cerurilor”.[322]

---

[318] Basile Tatakis, *Filosofia bizantină*, traducere din limba franceză de Eduard Florin Tudor, studiu introductiv de Vasile Adrian Carabă, prefaţă de Emilie Brehier, ediția a II-a, Ed. Nemira, Bucureşti, 2013, p. 49.
[319] In. 1, 18.
[320] Mântuitorul Hristos vine în lume să facă voia Părintelui Său, să vorbească oamenilor despre Dânsul şi să–L facă cunoscut între neamuri. „*Eu Te-am preaslăvit pe Tine pe pământ; lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârşit... Arătat-am numele Tău oamenilor pe care Mi i-ai dat Mie din lume. Ai Tăi erau şi Mie Mi i-ai dat şi cuvântul Tău l-au păzit... Pentru că cuvintele pe care Mi le-ai dat le-am dat lor, iar ei le-au primit şi au cunoscut cu adevărat că de la Tine am ieşit, şi au crezut că Tu M-ai trimis... Părinte drepte, lumea pe Tine nu te-a cunoscut, dar Eu Te-am cunoscut, şi aceştia au cunoscut că Tu M-ai trimis... Cel ce nu Mă iubeşte nu păzeşte cuvintele Mele. Dar cuvântul pe care îl auziţi nu este al Meu, ci al Tatălui care M-a trimis”* (In. 17, 4-8, 25; 14, 24).
[321] Cf. In. 5, 19-30.
[322] Dr. Irineu Popa, *Ca toate să fie iarăşi reunite în Hristos ...*, p. 661-663.

Întemeiată pe aceste adevăruri, teologia fundamentală sau apologetica creștină devenea realitatea de căpătâi a celorlalte științe teologice. Părinții prezentau astfel învățătura despre Dumnezeu „cel Unul în ființă și întreit în persoane” și analizau în lumina Logosului întreaga lucrare divină, de la creație, la răscumpărare. Această manieră de teologhisire, cuprinsă într-o dinamică combatantă, a început să crească încă din secolul II al Bisericii primare, ca urmare a „*atacurilor și prigonirilor iudeilor necredincioși și ale păgânătății*”. În raport cu prima cauză, apologetica creștină avea menirea să mărturisească, în primul rând, că Iisus Hristos este Mesia cel promis neamului omenesc și că toate profețiile s-au împlinit în persoana Sa. Primele mărturisiri apologetice împotriva iudaizanților sunt consemnate în Cartea „Faptele Apostolilor” (cap. 2-3 și 7), la Sfântul Apostol Petru și Sfântul Arhidiacon și Protomartir Ștefan. Apărute imediat după Cincizecime, aceste luări de poziție „arată clar preocuparea evreilor încreștinați de a demonstra că în Hristos profețiile mesianice au fost împlinite. Este o aplogetică de început, bazată pe argumente de ordin religios specifice mediului de credință iudaic”.[323]

Pe de altă parte, raportat la interacțiunea cu păgânismul persecutant, Biserica s-a exemplificat prin realitatea divino-umană a credinței sale în Mântuitorul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu înomenit. În genere, principalele acuze intentate de autoritățile păgâne creștinimului au fost legate de așa-zisul specific de „sectă iudaică”, prin care se propaga „ateismul” și renegarea valorilor sacre ale politeismului păgân. Creștinii erau acuzați totodată de imoralitate și antropofagie.[324] Luarea de poziție și exemplificarea esenței învățăturii creștine în acest sens devenea prin urmare o stare de fapt, la toate acestea adăugându-se și consumarea primelor martiraje.

Sub specificul istorico-patristic, primele apologii creștine sunt identificate încă din secolul al II-lea, după perioada Părinților Apostolici. Această etapă din lucrarea Bisericii Primare se atribuie în primul

[323] *Apologetica Ortodoxă*, p. 140.

[324] În genere, primii creştini erau învinuiţi de autorităţile păgâne, de reprezentanţii filosofiei şi ai culturii timpului că „în adunările lor tainice înjunghiau copiii nou născuţi, că le amestecau sângele cu miere şi-l beau; erau acuzaţi că se dedau orgiilor celor mai infernale în adunările lor nocturne şi altele” (vezi aici Nicolai Pavlovici Rojdestvenski, *Apologetica creştină. Curs de Teologie Fundamentală*, traducere de iconom. Const. Nazarie, Botoşani, 1896, p. 20).

unei necesități de ordin practic. Așa se face că primii apologeți creștini au căutat cu tot dinadinsul să demonstreze nevinovăția creștinilor, în contextul prigoanelor și opresiunilor la care erau expuși, și să obțină din partea autorităților publice toleranța și dreptul unei mărturisi libere. Pledoaria lor a fost susținută cu tărie de valoarea Adevărului pe care îl propovăduiau, de cele mai multe ori până la sânge. Astfel, printr-o convingere neclintită, mărturisitorii Logosului înomenit au demontat rând pe rând: *intransigența iudaismului, calomniile nedrepte* și nu în cele din urmă, *persecuțiile păgâne*.[325]

Toate aceste trei cauze sunt socotite a fi definitorii și fundamentale în procesul de argumentare al apologeticii creștine. Era, prin urmare, o necesitate ca Biserica să ia atitudine și să se exprime în scris față de acuzele nedrepte ce i se aduceau. Prima dintre ele are legătură, după cum am mai arătat, cu mediul iudaic. Încă din vremea Mântuitorului Hristos, atitudinea celor mai mulți dintre fariseii și cărturarii poporului ales a fost una ostilă. În felul acesta, mărturia oferită de Legea cea Nouă venea în completarea Vechiului Legământ, după cum arătase Însuși Mântuitorul Hristos: „*Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc*".[326] Astfel, răspunsul apologeților creștini la acuzele iudaizanților s-a sprijinit în primul rând pe profețiile Vechiului Testament, evidențiind îndeosebi Persoana și lucrarea Logosului înomenit.[327] Ei au accentuat în acest fel divinitatea Sa în relație cu monoteismul iudaic, lucru esențial preluat și dezvoltat de învățătura dogmatică a Bisericii de mai târziu.

Pe de altă parte, acuzațiile păgânilor erau aservite sentimentului de totală ostilitate, prin prisma căruia era percepută religia creștină. Politeismul nu se regăsea sub niciun fel în noua perspectivă euharistică a vieții, în cosmologia teonomă sau în realitatea logocentrică a credinței în Hristos. Și de această dată, calomniile aduse creștinilor au fost duse în extrem, invocând o atitudine atee și imorală, care ieșea din circumscripția legislativă a statului de drept. De aici până la radicalismul ilicit al persecuțiilor în masă nu a mai fost decât un singur pas. În toate aceste situații, curajul apologeților a reconfirmat și

---

[325] Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie*, vol. I, Ed. Basilica, Bucureşti, 2009, p. 123-125.
[326] Mt. 5, 17.
[327] Remus Rus, *Dicţionar enciclopedic de literatură creştină din primul mileniu*, Ed. Lidia, Bucureşti, 2003, p. 66.

întărit realitatea martirică a Bisericii. Conținutul mărturisirilor făcute de aceștia împlinea într-un mod mult mai înalt exemplul lui Socrate, care așezase odinioară adevărul mai presus decât propria viață. Creștinii răspundeau în felul acesta unei realități nedrepte, dovedind printr-un curaj personal cu totul aparte dorința ardentă de dobândire a vieții veșnice. Pentru ei, sacrificiul suprem devenea cea mai sigură garanție a dreptății supreme, în care așteptau cu ardoare să vadă împlinite în chip tainic adevărurile dumnezeiești. Esența adevărului pentru care luptau apologeții era prin urmare dorința de a stăpâni în Împărăția lui Dumnezeu, lucru cu anevoie de înțeles de cei din lume. Învățătura Mântuitorului Hristos era așadar *nebunie*[328] și piatră de poticnire pentru „cei care împărtășeau autoritatea lumească”.

Într-o manieră quasi-generală, subiectele dezvoltate în cuprinsul primelor apologii creștine au fost centrate pe problematica doctrinară a Logosului, care a devenit o poziție cheie în teologia Bisericii primare.[329] În acest sens, centrate pe o abordare hristologică, abordările apologeților de limbă latină, greacă sau siriacă, au în vedere o argumentare rațională a unor subiecte legate de: 1. dimensiunea cosmologică a existenței, 2. caracterul noetic ca fundament al cunoașterii și adevărului, 3. aspectele morale ca fundament și concretizare a legii morale; 4. aspectele psihologice ale Logosului ca formă originală de gândire (*verbum mentis*), 5. în planul istoric al mântuirii noastre.[330] Așezând aceste teme sub logica necesității firești a existenței umane, apologeții au valorificat rațional Revelația divină, pe de o parte *ignorată* de păgâni, pe de alta *tăgăduită* de iudei. Prin folosirea a numeroase argumente de ordin teoretic și practic, mărturisitorii Adevărului au ajuns să dovedească faptul „că religia creștină nu este o religie absurdă și nici periculoasă. De aceea nu trebuie să fie disprețuită și nici persecutată.

---

328 Cf. I Cor. 1, 18: „Căci cuvântul Crucii, pentru cei ce pier, este nebunie; iar pentru noi, cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu”.

329 În acest sens, profesorul Ioan Savin arată că „Dogma creştină cea mai des şi mai timpuriu atacată a fost cea a Întrupării Dumnezeului-Om şi în jurul ei s-au grupat şi primele apărări. De aceea, Evanghelistul Ioan, care la începutul Evangheliei sale apără întruparea Logosului, faţă de erezia gnosticului iudaizant Cerint, poate fi socotit ca primul Apologet creştin. La fel răspund apoi, fie iudeilor, fie păgânilor: un Iustin, un Taţian, Tertulian etc.” (vezi Ioan Gh. Savin, *Apologetica*, vol. I, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2002, p. 26-27).

330 Aloys Grillmeier Sj, *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Calcedon*, vol. II, translated by John Bowden, Mowbrays, London, 1975, p. 109.

Din contră, atât prin superioritatea ei doctrinală, cât și prin puritatea ei morală, ea este superioară religiilor păgâne. Și ca atare, nu numai că ea nu trebuie persecutată, ci protejată și acceptată, ea fiind regenerarea insului și salvarea imperiului".[331]

Datoria primă a apologeților creștini era, așadar, să demonstreze superioritatea religiei pe care o slujeau, să o arate mai presus decât politeismul păgân peste care începuse să se afirme. Tonul polemic și expunerea doctrinară deveneau elementele esențiale în împlinirea acestui demers. „*Cuvântul către greci* al lui Tațian..., *Scrisoarea către Diognet*, cele trei cărți ale lui Teofil *Către Autolic*, au un caracter analog. *Sf. Iustin* însuși se preocupă să revendice pentru creștini dreptul la existență... Prin urmare, Apologetica este cea care oferă cea mai complexă și precisă expunere a credinței Bisericii. Cu toate acestea, proporția polemicii și doctrinei diferă de la scriere la scriere, în funcție de intențiile autorului sau de temperamentul acestuia".[332] Întrucât justificarea scrierii lor era legată strict de necesitate, nu s-a putut identifica un anume stil sau delimitare literară pentru primele apologii creștine. De aceea, „nu se poate vorbi despre un gen literar al apologiei din simplul motiv că manifestările acestora sunt variate ca formă și expresie literară, în consecință, imposibil de circumscris unui gen anume". Afirmația este justificată în contextul dinamicii pe care o activează această disciplină. Astfel, de la demonstrația propriu-zisă, la argumentațiile teologiei raționale și până la evaluările polemizatoare, apologetica primelor veacuri și-a îmbrăcat conținutul în diverse valențe de ordin practic. Dat fiind faptul că ideile și conținutul ei au circumscris viața și necesitățile Bisericii, „apologiile au îmbrăcat fie forma dialogului (Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Tryfon*), respectiv o derivată a acestui tip-rendu al unei conversații (Teofil al Antiohiei, *Ad Autolycum*), fie forma de scrisoare sau epistolă (Teofil al Antiohiei, *Ad Diognetum*), respectiv «scrisoare deschisă», cum este *Apologeticum* a lui Tertulian, fie discurs (fictiv sau nu, în măsura în care a ajuns până la noi nu este întotdeauna forma depusă în mâinile autorităților, ci o posibilă variantă de circulație pentru publicul larg) adresat în scris împăratului (o ilustrează cele mai vechi apologii, aparținând lui Aristide, Iustin, Atenagora, Meliton ...),

---

[331] Ioan Gh. Savin, *Apologetica,* vol. I, p. 27.

[332] Aime Puech*, Les apologistes grecs du II-eme siecle de notre ere,* Paris, 1912, p. 4-6.

respectiv discurs oficial (Tațian, *Ad Graecos*), fie adresat unei categorii (Atenagora, *De resurrectione*: în cazul de față, a gnosticilor)".[333]

Pe de altă parte, dincolo de forma în care au fost alcătuite (dialog, expunere, discurs oficial etc.), specificul lucrărilor apologetice se leagă și de identitatea destinatarilor lor. În acest sens, pot fi identificate două direcții: mai întâi cele dedicate liderilor politici în scopul apărării drepturilor și libertății creștinilor și, în al doilea rând, cele adresate opiniei publice. La acestea se mai pot adăuga: cele adresate neamurilor păgâne, cele scrise către iudei și cele alcătuite împotriva ereziilor.[334]

Cea mai folosită împărțire a scrierilor apologetice din primele veacuri rămâne însă cea lingvistică. În acest spectru se încadrează operele apologeților de *limbă greacă* și *latină*. Folosită cu precădere în teologia patristică, ea oferă avantajul unei identificări personale a autorilor care au semnat aceste scrieri, specificul operei în sine fiind completat cu trăsăturile intelectuale și de temperament ale autorului. În ceea ce ne privește, la varianta clasică vom încerca să adăugăm specificul celui de al treilea areal al teologiei ortodoxe, cel *siriac*, pe care îl vom evalua din punct de vedere apologetic.

V.2. Apologeți de limbă greacă

Pleiada apologeților de limbă greacă începe din secolul II, atunci când este menționat ***Quadratus***. Originar din Asia Mică, a alcătuit o apologie adresată împăratului Adrian, privind „atacurile nedrepte îndreptate împotriva creștinilor de către factorii oficiali ai Statului, reprezentanții curentelor filosofice și poporului".[335] Este menționat de Eusebiu de Cezareea, care îl prezintă că pe un „discipol al Sfinților Apostoli". El mai arată că însemnarea sa a fost prezentată împăratului roman la Atena (cca. 123/124 sau 129).[336] În descrierea sa, Eusebiu

---

[333] Bernard Pouderon, „La premiere apologetique chretienne: definition, theme et visees" , în *Kentron*, nr. 24, Ed. Presses Universitaires de Caen, 2008, p. 227, apud *Apologetica Ortodoxă*, Bucureşti, 2013, p. 142-143.

[334] Rev. George A. Jackson, *The Apostolic Fathers and the Apologist of the Second Century*, New York, 1879, p. 122-123.

[335] Lucrarea mărturisitoare a lui Quadratus se intensifică mai târziu, cuprinzând în însemnările sale numeroase sfaturi şi poveţe pentru cei dintre neamuri (vezi aici Prof. dr. Stylianos Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, *Introducere, Secolele II şi III*, traducere de lect. dr. Adrian Marinescu, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2006, p. 177).

[336] Richard A. Norris, „The Apologists", in *The Chambridge History of Early Christian Literature*, edited by Frances Young, Lewis Ayres and Andrew Louth, Chambridge University Press, 2008, p 36.

evidențiază ortodoxia mărturisirii lui Quadratus, ca rezultat al „agerimii lui, al credinței lui drepte și apostolice”. Tot din însemnarea lui Eusebiu se poate desprinde și vechimea apologiei lui Quadratus, care auzise personal mărturiile celor vindecați și înviați din morți de Mântuitorul Hristos. „Această scriere se poate găsi și azi pe la cei mai mulți dintre frați și chiar și la mine, consemnează Eusebiu. Ea ne oferă mărturii strălucite despre inteligența și despre ortodoxia autorului. Se poate deduce vechimea chiar din următoarele cuvinte pe care le reproducem: «lucrarea Mântuitorului nostru se dovedea mereu prezentă printre noi pentru că era încă vie: cei pe care îi vindecase sau îi înviase din morți n-au fost văzuți numai cât timp Mântuitorul i-a vindecat și i-a înviat, ci ei au putut fi văzuți mereu prezenți, nu numai câtă vreme a petrecut Domnul cu ei, ci multă vreme și după ce El a înviat. Așa se face că unii dintre ei trăiesc încă și astăzi»”.[337] Deși foarte populară și răspândită în primele veacuri, așa cum arăta Eusebiu, Apologia lui Quadratus s-a pierdut în decursul timpului. După unii istorici, scrierea ar fi identică cu „Epistola către Diognet”, însă aceste teorii nu pot fi pe de-a întregul susținute.[338]

Contemporan cu Quadratus este și ***Aristide din Atena***. Socotit de unii ca „autor al primei apologii a creștinismului”, acest luptător pentru biruința Adevărului a fost filosof, purtându-și toga, așa cum a făcut și Sfântul Iustin, până în ultimul ceas al vieții. Informații despre personalitatea și lucrarea sa mărturisitoare găsim tot la Eusebiu de Cezareea, care îl așează după Quadratus.[339] Apologia pe care a alcătuit-o se adresează împăratului Adrian, lucru confirmat de Fericitul Ieronim.[340] Problematica pe care o dezvoltă în această lucrare este

---

[337] Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească (IB)*, traducere, studiu, note şi comentarii de pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, *Cartea IV, III, 1-2*, p. 146.
[338] Prof. dr. Stylianos Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, p. 178.
[339] Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească* (*IB*), în PSB 13, Cartea IV, III, 3: „Aristide, un bărbat care a rămas şi el credincios credinţei noastre, ne-a lăsat şi el o apologie a credinţei creştine asemănătoare celei a lui Codrat (Quadratus), pe care a adresat-o aceluiaşi împărat Adrian. Şi scrierea lui poate fi găsită încă pe la cei mai mulţi”.
[340] „Aristide, filosoful atenian prea priceput în vorbire şi discipol al lui Hristos, chiar sub vechiu-i aşezământ, i-a oferit conducătorului Hadrian – în acelaşi timp în care o făcuse şi Quadratus – un volum cuprinzând înţelesul învăţăturii noastre, adică Apologeticul în slujba creştinilor, păstrându-se neştirbit până în ziua de astăzi, este pentru filologi o dovadă în judecarea talentului său” (vezi: Sfântul Ieronim, *Despre bărbaţii iluştri. Despre vieţile Apostolilor. Despre cei doisprezece învăţători*, introduceri, traduceri şi note de Dan Negrescu, Ed. Paideia, 1997, *Cartea* X, p. 34).

legată în principal de cunoașterea lui Dumnezeu, pe care o leagă nemijlocit de profețiile Vechiului Testament. Cu toate se găsesc împlinite în persoana Logosului înomenit, prin care au fost făcute toate. De aceea, el vorbește despre Mântuitorul Iisus Hristos, numindu-L: „Legea și Cuvântul lui Dumnezeu", „descoperitorul legii morale" și al adevărului. „Hristos este purtătorul cuvântului lui Dumnezeu, este înțelepciunea Sa, după îndoitul înțeles al cuvântului Logos".[341] Dimensiunea hristologică a apologiei sale este completată printr-o aplecare profundă asupra providenței dumnezeiești. În acest sens, el afirmă că „doar prin lumina rațiunii nu vom putea ajunge la cunoașterea desăvârșită a adevărului dumnezeiesc, însă ne încredințăm de unele adevăruri existențiale. Sufletul care simte existența lui Dumnezeu, cunoaște deopotrivă și consecințele acesteia: că Dumnezeu guvernează lumea; este Părintele tuturor oamenilor; suntem legați de El printr-o autentică fraternitate; este fără de început și fără de sfârșit, fără necesități, este perfect; nu are nici nume, nici formă; cerurile nu pot să-L încapă; nu poate fi întrecut de nimeni; nu se mânie și nici nu poate fi cinstit prin aducerea de ofrande care-i sunt de prisos".[342] Aristide realizează o valoroasă clasificare religios-culturală a societății, pe care o așează mai apoi în sprijinul argumentației sale: *barbarii* – pe care îi socotește „adoratori ai celor patru elemente, care, alături de om, sunt opera lui Dumnezeu; *grecii* – politeiști; *evreii* – evidențiați prin „concepția lor mai pură despre natura divină și pentru moralitatea lor înaltă" și *creștinii* – cei așezați prin credința și obârșia lor „mai presus de toate neamurile lumii ... care au aflat adevărul".[343]

Sfântului Iustin Martirul și Filosoful este cea mai importantă personalitate a apologeticii creștine din secolul al II-lea, reușind să lase în urmă o operă impresionantă, de referință pentru teologia ortodoxă.[344] S-a născut în localitatea Flavia Neapolis (vechiul Sichem), lângă Nablus în Palestina, undeva către anul 100. Fiind crescut într-o

---

[341] Aime Puech, *Les apologistes grecs du II-eme siecle de notre ere ...*, p. 33.
[342] Ibidem, p. 37-38.
[343] Remus Rus, *Dicţionar enciclopedic ...*, p. 77.
[344] „Dor nestăvilit după cunoaşterea adevărului, zbucium neobosit pentru dobândirea lui; dispoziţie nestrămutată pentru propovăduirea lui – din clipa în care l-a găsit – şi moarte martirică pentru mărturisirea lui: iată câteva puncte cardinale ale vieţii Sfântului Iustin Martirul și Filosoful, una din figurile cele mai proeminente ale Bisericii din sec. II" (*Apologeţi de limbă greacă...*, p. 9).

familie păgână, și-a însușit foarte bine tradițiile și cultura timpului. Pasiunea sa cea mai mare a fost filosofia, în care a încercat să descopere semințele adevărului divin. În acest scop, a cercetat pe rând metoda stoică, peripatetică, pitagoreică, iar înainte de convertire s-a apropiat foarte mult de platonism. S-a convins de faptul că niciunul din aceste sisteme filosofice „nu pot satisface inima și că trebuie să se îndrepte spre profeții care singuri anunțau adevărul”. Descoperă creștinismul în chip minunat pe malul mării, discutând cu un bătrân despre adevăratele valori existențiale. Cuvintele misteriosului înțelept îl stârnesc sufletește, primind de îndată credința cea adevărată.[345] Pe aceasta o va propovădui, sub *pallium*-ul de filosof, până în ultimul ceas al vieții sale pământești, săvârșindu-se prin moarte mucenicească la Roma, în anul 165, în timpul prefectului Junicus Rusticus.[346]

Sfântul Iustin a lăsat în tezaurul Bisericii o impresionantă operă scrisă.[347] Între acestea, de referință pentru lucrarea mărturisitoare a

---

[345] Toate aceste experienţe se desprind din mărturiile sale, expuse pe larg în „Dialogul cu iudeul Trifon”. Aici el arată drumul pe care îl parcurge de la filosofie la „adevărata filosofie” a cunoaşterii lui Dumnezeu. Întâlnirea cu bătrânul rămâne memorabilă, în dialogul cu acesta Sfântul Iustin reuşind să creioneze la modul personal imaginea omului însetat după adevăr şi înţelepciune. „Iar mie mi s-a aprins deodată un foc în suflet şi m-a cuprins o mare dragoste de profeţi şi de bărbaţii aceia care sunt prietenii lui Hristos. Și, gândind la cuvintele lui, găseam că aceasta este singura filosofie sigură şi aducătoare de folos. În felul acesta şi pentru aceasta sunt filosof. Şi aş voi ca toţi, dobândind aceeaşi dispoziţie pe care o am eu, să nu vă depărtaţi de cuvintele Mântuitorului. Căci ele au în sine ceva de temut şi sunt în stare să îmblânzească pe toţi cei care ies din ideea cea dreaptă, fiind o odihnă cât se poate de plăcută pentru cei ce se dedau studiului lor” (Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, Cartea VIII, în „Apologeţi de limbă greacă”, p. 130).

[346] Detalii cu privire la martirajul Sfântului Iustin se pot găsi în lucrarea „*Martyrium S. Justini et Socium*”, document elaborat după raportul oficial al curţii de la Roma, precum şi în traducerea în limba română a *Actelor Martirice* (în PSB 11, Studiu introductiv, traducere, note şi comentarii de Pr. prof. Ion Rămureanu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982, p. 41-46).

[347] Deși în pare parte pierdute, patrologii au enunţat mai multe titluri, aşezate sub semnătura Sfântului Iustin Martirul, cum ar fi: *Cuvânt către greci; Combatere; Despre Monarhia lui Dumnezeu; Psalmistul; Despre suflet; Contra lui Marcion; Tratat contra tuturor ereziilor; Despre Înviere* (din care se păstrează fragmente în *Sacra Parallela* a Sfântului Ioan Damaschinul). La acestea s-au păstrat şi câteva titluri de autenticitate îndoielnică: *Scrisoarea către Zena şi Serenus; Expunerea dreptei credinţei sau despre Treime; Întrebări şi răspunsuri către ortodocşi; Întrebări ale grecilor către creştini; Combaterea unor păreri aristotelice* – vezi: Remus Rus, *Dicţionar enciclopedic* ..., p. 477.

creştinismului primar rămân cele două *Apologii*[348] şi *Dialogul cu iudeul Tryfon*.[349] Aceste lucrări oferă o generoasă perspectivă culturală asupra epocii, intensificată printr-o justificare pertinentă asupra rolului pe care îl avea creştinismul în formarea noilor valori. Foarte importantă rămâne însă *hristologia sa*, el fiind de altfel „*primul filosof patristic care introduce Logosul în gândirea creştină*". Pentru el „Logosul e o noţiune, o idee şi o putere pe care le-a găsit deja existente în doctrina evanghelică, în cugetarea filoiană şi în filosofia greacă". El este „Hristosul lui Dumnezeu", „Fiu al Creatorului tuturor", care „fiind Dumnezeu, apoi S-a născut om din Fecioara". De aceea, „nu ar fi drept să tăgăduieşti că El este Hristos pentru că se arată ca om, născut din oameni, şi dacă se va dovedi că a fost ales pentru a fi Hristos".[350] Pentru aceasta învăţăturile Cuvântului înomenit sunt cele adevărate, întrecând cu mult raţiunile învechite ale politeismului lumii păgâne. „De îndată ce am crezut Cuvântului, spune Sfântul Iustin, am renunţat de a mai crede în aceia şi urmăm singurului Dumnezeu nenăscut, prin Fiul. Noi, care odinioară găseam plăcere în desfrâu, îmbrăţişăm acum numai castitatea. Noi, care ne foloseam de meşteşugurile magiei, ne-am consacrat acum lui Dumnezeu celui bun şi nenăscut... Acum după arătarea în lume a lui Hristos, ducem acelaşi fel de viaţă, ne rugăm pentru vrăjmaşi, încercăm să convingem, pe cei ce ne urăsc pe nedrept, că cei ce trăiesc potrivit cu bunele precepte ale lui Hristos pot nădăjdui de la Dumnezeu, Stăpânul tuturor, aceleaşi recompense ca şi noi... Învăţăturile Lui sunt scurte şi concise: căci El nu a fost un sofist, ci cuvântul Lui a fost puterea lui Dumnezeu".[351]

Pentru a arăta lucrarea şi prezenţa permanentă a lui Dumnezeu în creaţia Sa, Sfântul Iustin se foloseşte noţiunea de *Logos spermatikos*

---

[348] Prima este adresată împăratului Antonin Piul, fiilor săi, senatului şi poporului roman, iar cea de a doua îl are ca destinatar pe Antonin Verus, alias împăratul Marcu Aureliu.

[349] Această scriere este preluată şi folosită intens de ceilalţi apologeţi creştini din epoca patristică în lucrările şi apologiile lor. Astfel, pe lângă Eusebiu de Cezareea, care o menţionează alături de celelalte scrieri ale Sfântului Iustin, Dialogul apare la Tertulian şi Irineu de Lyon, care o citează intens. La rândul său, Taţian Asirianul, ucenicul Sfântului Părinte, „în Cuvântul către Elini, îşi aminteşte adesea de lecţiile orale ale învăţătorului lui, fără să facă totuşi apel la cutare sau cutare loc precis din scrierile acestuia" (vezi: *Apologeţi de limbă greacă* ..., p. 22). Lucrarea Sfântului Părinte este în acelaşi timp o luare de poziţie „faţă de atitudinea ostilă şi calomnioasă a iudeilor... în care se arată superioritatea creştinismului faţă de Iudaism" (Ioan. Gh. Savin, *Apologetica*, vol. I, p. 27).

[350] *Dialogul cu iudeul Tryfon*, XLVIII, p. 189.

[351] *Apologia I,* 14, p. 45.

(*Logos seminal*), preluată din filosofia stoică.[352] Și pentru a se disocia cu totul de conceptele filosofiilor păgâne, mărginite de coruptibilitatea materiei, Sfântul Iustin arată foarte clar că „*Dumnezeu, Făcătorul tuturor, este cu totul mai presus de cele schimbătoare*”.[353] Sub toate aspectele sale, ***Logosul Sfântului Iustin se descoperă pentru a pregăti triumful final al adevărului dumnezeiesc.***[354] Contribuția apologetică a Sfântului Părinte, concretizată în teologia Logosului înomenit, reprezintă în esență „*un demers care va continua peste veacuri, acela de a îngloba istoria gândirii grecești și a iudaismului în tradiția creștină*”.[355]

Cel de al doilea mare apologet creștin din cea de a doua jumătate a secolului al doilea a fost ***Teofil al Antiohiei.*** A fost fiul unei familii păgâne înstărite din Siria. A avut parte de o educație aleasă, învățând de mic să vorbească limba greacă, latină și aramaică. Mai târziu, a aprofundat cultura și filosofia elină. Din toată știința pe care o dobândise nu alege însă nimic folositor pentru suflet. A descoperit astfel credința creștină prin studiul Sfintei Scripturi a Vechiului Testament și s-a convertit la maturitate. După însemnările lui Eusebiu de Cezareea, Teofil ar fi fost cel de al VI-lea episcop al Antiohiei (din 169, până în 177; după unii 180).[356] Fericitul Ieronim, îi confirmă de asemenea identitatea arhierească, ca urmaș al Sfinților Apostoli în capitala Siriei răsăritene. Tot de la el aflăm câteva date prețioase cu privire la scrierile sale. Este pomenită mai întâi „o carte *împotriva lui Marcion*, scrisă în timpul împăratului Antoninus Verus, apoi cele „trei volume *către Autolycus* și o carte *împotriva lui Hermogene*, dar și alte tratate scurte însă alese, ținând de zidirea Bisericii. Am mai citit *Comentarii despre Evanghelie* și despre *Proverbele lui Solomon*, notează Ieronim, ce poartă numele său, dar nu mi s-a părut că acestea s-ar potrivi cu distincția și stilul volumelor amintite mai sus”.[357] Data morții sale rămâne însă incertă, fiind intuită în jurul perioadei 183-185.[358]

---

[352] „Logosul spermatikos stoic se aseamănă seminţei umane şi întreaga lui lucrare nu depăşeşte, în univers, atribuţiile şi capacitatea acestei seminţe, conform proporţiilor respective bine înţeles. Acest duh corporal, de natură umedă, nu crează însă prin el însuşi, ca Logosul creştin, ci numai prin materie şi graţie materiei” (Ioan G. Coman, *Teoria Logosului în Apologiile Sfântului Iustin Martirul şi Filosoful*, București, 1942, p. 10).
[353] *Apologia I*, 20, p. 52.
[354] Aime Peuch, *Les apologistes grecs du II-eme siecle de notre ere ...*, p. 59.
[355] *Apologetica ortodoxă*, p. 149.
[356] *IB*, IV, 20.
[357] Ieronim, *Despre bărbaţii iluştri …*, XXV, p. 36-37.
[358] Remus Rus, *Dicţionar enciclopedic ...*, p. 828-830; *Apologeţi de limbă greacă*, p. 355-356.

Cele „*Trei cărți către Autolic*” rămân în fapt cea mai importantă lucrare apologetică a lui Teofil de Antiohia. Adresate unui păgân iubitor de carte, însemnările sale dau mărturie despre realitatea transcedentală a dumnezeirii, despre caracterul personal al cunoașterii lui Dumnezeu, despre viața veșnică, Parusie și învierea morților. El demontează rând pe rând argumentele idolatre ale păgânilor, contracarându-le cu profețiile Legii Vechi, împlinite în persoana Logosului înomenit. În acest context, „el face deosebire între Logosul lăuntric sau imanent în Dumnezeu (*Logos endiathetos*), adică Logosul care era la Dumnezeu din veșnicie, ca Fiu al lui Dumnezeu și **Logosul proferat afară (*Logos proforicos*)**, sau Logosul manifestat în afară ca prim născut, fără însă ca Dumnezeu să se lipsească de El, ci întreținându-se cu El tot timpul. Acest Logos manifestat în afară este creatorul lumii”.[359] Caracterul hristologic al apologiilor sale reiese în special din cea de *a doua Carte către Autolic*. Aici Teofil descrie pe larg relația Logosului cu Tatăl în context cosmologic, încercând să combată argumentațiile cosmogoniei păgâne.[360] El mărturisește astfel dumnezeirea, împreună-lucrarea Fiului cu Tatăl, precum și deoființimea Persoanelor Preasfintei Treimi.[361] „Dumnezeu și Tatăl universului este necuprins și nu se găsește într-un singur loc, «că nu este loc al odihnei Lui».[362] Dar Cuvântul Lui, prin

---

[359] R. Rus, *Dicţionar Enciclopedic* …, p. 829.

[360] El îi citează foarte des pe scriitorii antici, aşezând în antiteza gândirii lor concepţia creştină despre creaţia lumii. Dacă Hesiod susţine că materia a rezultat din haos, „totuşi ne-a arătat de cine a fost făcută lumea. Dacă la început era Haos, spune Teofil, şi preexista materia nefăcută, cine a fost atunci cel care a transformat-o şi a împodobit-o”. În consecinţă, Teofil arată că sursele poeţilor şi scriitorilor păgâni folosite în cosmogonia lor sunt „din imaginaţie şi rătăcire; nu dintr-un duh curat, ci dintr-un duh înşelător” (*Cartea a II-a către Autolic, Cartea a II-a către Autolic*, VI; VIII, în „Apologeţi de limbă greacă ...”, p. 393, 398).

[361] Rolul lui Teofil al Antiohiei în conturarea dogmei Preasfintei Treimi este esenţial. El este primul teolog al Bisericii care stabileşte primele coordonate ale acestei doctrine, prin folosirea precisă a termenului de „Treime” şi „Trinitate” (*Trias, Trinitatis*), arătând unitatea de fiinţă a lui Dumnezeu în Trei Ipostasuri. După el, „Tatăl este nevăzut şi nu se descoperă oamenilor, cu toate că El este sursa primă a tuturor lucărilor. El se descoperă şi se împărtăşeşte în Fiul Său, adică prin Cuvântul/Logosul Său. Fundamentul acestei teologii se regăseşte în prologul Evangheliei Sfântului Ioan Teologul, unde este afirmată dumnezeirea Logosului, Acesta fiind nedespărţit de Tatăl şi totodată făcându-se (prin Întrupare) poartă a întregii creaţii” (*Les apologistes grecs du II-eme siecle de notre ere ...*, p. 222-223; *Cartea a II-a*, XXII, p. 413-414).

[362] Is. 66, 1; Fc. 7, 49.

care le-a făcut pe toate, fiind puterea și înțelepciunea Lui, luând chipul Tatălui și Domnului universului, El mergea prin rai, în chipul lui Dumnezeu, și vorbea cu Adam. Că însăși dumnezeiasca Scriptură ne învață că Adam a zis și că a auzit glasul.[363] Iar glasul, ce este altceva decât Cuvântul lui Dumnezeu, Care este și Fiul Lui? Este Fiu... precum spune adevărul că totdeauna Cuvântul este imanent în inima lui Dumnezeu. Înainte de crearea lumii îl avea sfetnic, era mintea și priceperea Lui. Iar când Dumnezeu a voit să le facă pe toate câte S-a sfătuit să facă, a născut Cuvântul. Acesta rostit, primul născut al întregii creații, fără ca Dumnezeu să se lipsească de Cuvânt, ci născând Cuvântul, vorbea totdeauna cu Cuvântul Lui".[364]

Ultima apologie adresată lui Autolic arată poziția lui Teofil față de cultura și literatura clasică. Scrierile filosofilor greci sau alcătuirile iudeilor sunt, după el, pline de contradicții, încorporând nelegiuirile de care creștinii erau acuzați pe nedrept în vremea aceea. Mai mult, Teofil ignoră caracterul ceremonial al Vechiului Testament, socotindu-i doar caracterul și contribuția sa profetică. Istoria grecilor are o cronologie greșită, pe când cea a evreilor este corectă, întrucât este inspirată de Dumnezeu. Tot în acest context, el compară legendele lui Noe și Deucalion și arată că adevărul împărtășit de Dumnezeu prin Moise este cu mult deasupra înșelătoriilor odiseice. „Templul este mai vechi decât civilizațiile antice și profeții au scris cu mult înaintea filosofilor greci".[365] Prin această atitudine, după unii nedreaptă , „față de filosofii mai vechi sau cei contemporani", Teofil confirmă în fapt o stare de fapt a apologeticii primelor veacuri creștine.[366]

Păgân prin naștere, ***Tațian Asirianul*** a venit pe lume în jurul anului 120, în Asiria. S-a desăvârșit în studiul istoriei, retoricii și filozofiei, ajungând un mare sofist. A reușit să-și descopere adevărata menire în studiul Sfintelor Scripturi. Începutul acestui drum l-a pus

---

[363] Cf. Fc. 3, 8-10.
[364] *Cartea a II-a către Autolic,* XXII, p. 413.
[365] Aime Peuch, *Les apologistes grecs du II-eme siecle de notre ere ...,* p. 32-33.
[366] „Cultura păgână este respinsă în bloc, ceea ce conducea uneori la exagerări, întrucât este ştiut că Biserica – de îndată ce a fost recunoscută ca atare – a preţuit pe unii filosofi, ca fiind inspiraţi adeseori de un duh favorabil concepţiei creştine. Socrate şi Platon sunt uneori prezenţi în picturile bisericeşti, ceea ce denotă comprehensiunea doctrinei creştine pentru adevărurile exprimate de gânditorii necreştini" (*Apologeţi de limbă greacă ...,* p. 368).

la Roma, în școala Sfântului Iustin Martirul și Filosoful. Ulterior și-a deschis propria școală în care a propovăduit credința creștină în antiteză cu filosofiile vremii. Cât timp a trăit Sfântul Iustin Martirul, didascalul său, Tațian a stat departe de orice fel de învățătură greșită. A rămas pentru o vreme la conducerea școlii teologice pe care înaintașul său o înființase la Roma, unde l-a avut ca discipol pe Rodon. A intrat însă în conflict cu filosoful cinic Crescens, fiind nevoit să revină în Orient. Aici începe declinul său doctrinar, ajungând să înființeze în Mesopotania o sectă gnostică. Despre doctrinele sale eretice, Epifaniu spune că s-au răspândit foarte repede în „Mesopotamia, Cilicia, Frigia, Pamfilia, Galia, Spania și chiar în Roma”.[367] În noua sa convingere, el a promovat o asceză radicală în care opunea omul nou, constituit după modelul Mântuitorului Hristos, omului vechi, adamic, osândit de propriile sale fapte. Pe plan literar s-a dovedit un autor prolific, alcătuind, pe lângă *Diatessaron*,[368] și alte opere importante, cum ar fi: „*Cuvânt către greci*”,[369] „*Despre animale*”, „*Despre demoni*”, „*Despre mântuire*”, „*Către Mântuitorul*”, „*Parafrazări ale Sfântului Apostol Pavel*” sau „*Carte de probleme*”. A trecut la cele veșnice în anul 185.[370]

„*Cuvânt către Elini*” (gr.: *Logos pros Ellinas*; lt.: *Oratio ad Graecos*) reprezintă cea mai reprezentativă lucrare apologetică a lui

---

[367] Cu un mare număr de adepţi (numiţi ulterior: Taţinieni, Encratiţi, Hidropasiţi, Severieni, Apotactiţi, Sacofari, Apostolici), Taţian susţinea că „lumea este opera unui Demiurg nu a lui Dumnezeu, căci altfel nu s-ar putea explica originea răului”, mai spunea că „sufletul omului e format din două părţi: una psihică şi alta pnevmatică”, sau că „înclinările omului spre păcat sunt rezultat al materiei sau cărnii, pentru aceea Iisus Hristos, nu era născut din carne, căci era liber de păcat”. El ajunge astfel la promovarea unui ascetism extrem, care exclude căsătoria şi chiar Sfintele Taine. Descendenţa sa doctrinară, categorisită drept maniheică, a fost condamnată ulterior printr-un edict promulgat de împăratul Teodosie I (395). Cu toate acestea, influenţele învăţăturilor sale sunt absorbite ulterior de mişcarea ascetică a mesalienilor (vezi aici: Nic. V. Furnică, „Traducere şi studiu” la lucrarea Taţian Asirianul, *Discurs către elini*, Teză pentru licenţă, Bucureşti, 1907, p. 9-11).

[368] Despre această lucrare vezi pe larg în cartea noastră *Hristologie şi mistică în teologia siriană*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2013, p. 34-35.

[369] A rămas de referinţă mai vechea traducere şi analiza teologică a lui Nicolae V. Furnică: Taţian Asirianul, *Discurs către Elini*, traducere şi studiu, *Teză pentru licenţă*, de Nic. V. Furmică, Tipografia Profesională „Dimitrie C. Ionescu”, Bucureşti, 1907, 64 p.

[370] R. Rus, *Dicţionar Enciclopedic* …, p. 802-803; I.G. Coman, *Patrologie*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1956, p. 64-65; Francine Culdaut, în volumul colectiv *Originile Creştinismului*, introducere de Pierre Geoltrain, Traducere de Gabriela Ciubuc, Ed. Polirom, Iaşi, 2002, p. 353-354; Taţian, *Diatessaron* (Armonia celor patru Evanghelii), ediţie îngrijită şi coordonată de Monica Medeleanu, Ed. Herald, Bucureşti, 2007, p. 13-14.

Tațian. Îmbrăcând o notă strict originală, diferită de abordarea apologiilor scrise anterior de Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, lucrarea constituie „o apărare a credinței creștine, adresată filosofilor păgâni, în care (autorul) cu mai multă pasiune și cu mai mare dispreț decât Sf. Iustin, apreciază și condamnă păgânismul și filosofia păgână, pe care o socotește absurdă și imorală. Scopul, prin urmare, al scrierii, este să arate că creștinismul este cea mai curată și adevărată religie, căci este singurul liman, la care omul poate să alerge în timpul tulburărilor sale sufletești”.[371] Stilul acestei lucrări este extrem de direct, argumentele sunt însoțite de ironii, care se îndreaptă mai degrabă spre specificul unei abordări polemice.[372] Alcătuită la finele secolului al II-lea, scrierea aceasta a lui Tațian este însumată în 41 de capitole, împărțite în: introducere, două părți și concluzii.[373]

În *Introducere* (cap. I-IV), autorul critică relația dintre barbari și elini, arătând că filosofia celor din urmă „nu a dat omenirii vreun folos, căci toți filosofii au arătat pe lângă nepricepere, multă ambiție și lăcomie”. Tațian este parțial îndreptățit să adopte această atitudine, dat fiind faptul că prin naștere era sirian, din nordul Mesopotamiei, provenind dintr-un popor pe care grecii îl socoteau a fi barbar. Pe de altă parte, așa cum am arătat mai sus, nu toată filosofia elinilor a fost de prisos pentru Biserică, unele idei din operele lui Platon și Aristotel fiind ulterior valorificate în spectrul teologic. În *Prima parte* (cap. V-XX), Tațian abordează o *problematică dogmatică*, vorbind despre existența veșnică a Logosului, care s-a născut mai înainte de veci, „prin voința Tatălui, dar nu prin detașare, ci prin comunicare”. Și întrucât materia nu este veșnică, „omul a fost făcut, de Cuvântul lui Dumnezeu, părtaș la nemurire”.[374] *A doua parte* (cap. XX-XXXI) a lucrării are un *caracter*

---

[371] Nic. V. Furnică, *Traducere şi studiu ...*, p. 12.
[372] Aime Peuch, *Les apologistes grecs du II-eme siecle de notre ere ...*, p. 230.
[373] Nic. V. Furnică, *Traducere şi studiu ...*, p. 20.
[374] „Dumnezeu era la început şi noi am învăţat că începutul era puterea Cuvântului, spune Asirianul. Domnul tuturor, până ce nimic din lume nu era creat, el singur era, unic, fiind fundamentul tuturor; şi fiindcă el este baza văzutului şi nevăzutului, apoi cu Dânsul a fost, a existat, ca forţă raţională, Însuși Cuvântul fiinţător în El... Și după cum Cuvântul, născut la început, a produs la rândul său lumea noastră, producând prin sine Însuşi materia, tot astfel şi eu, imitând pe Cuvânt, fiind născut şi dobândind cunoştinţa adevărului, mă silesc să lămuresc, eu însumi, materia nelămurită din care am plecat (când am fost renăscut). Căci materia nu este fără început ca Dumnezeu şi nu are, nefiind fără început, aceeaşi putere ca și Dumnezeu; ci a fost creată, dar nu de un altul, ci numai de Făcătorul Universului” (*Cuvânt către Elini*, Cap. V).

polemic, având menirea să arate superioritatea religiei creștine față de păgânism. Motivele pentru care creștinii nu trebuiesc prigoniți sunt legate de valoarea morală a vieții lor și superioritatea doctrinei pe care o propovăduiesc. Pentru aceasta, autorul îi îndeamnă pe destinatarii săi „să se dezbrace de omul cel vechi, de obiceiurile de mai nainte și... să asculte de creștini”. La acest îndemn, Tațian adaugă exemplul convertirii sale. În acest sens, toate cele învățate sunt puse în seama lucrării Cuvântului înomenit, „care a luat asupra Sa păcatele noastre” pentru a putea descoperi printr-Însul adevăratele bunătăți.[375] În *Concluzie* (cap. XXXI-XLI), Tațian arată mai întâi că „filosofia creștină este mai veche decât cea păgână, pentru că Moise a trăit mai înainte de Homer”. Această idee străbate de la un capăt la altul cele zece capitole din încheierea Cuvântului lui Tațian. Sunt aduse în discuție și contradicțiile poeților și scriitorilor antici cu privire la evocarea adevărului. Pe lângă aceste dezacorduri, tradiția Vechiului Testament se concentrează într-o direcție liniară spre descoperirea Adevărului înomenit, spre vestirea întrupării Mântuitorului Hristos, Mesia cel prezis de prooroci. Această ultimă parte reprezintă în fapt o veritabilă *recenzie a istoriei filosofiei antice*, în centrul căreia este creionată personalitatea lui Moise și importanța „filosofiei” Vechiului Legământ. În el „trebuie să avem mai multă încredere decât în Elini, care au luat – fără să înțeleagă – doctrinele lor din acest izvor. Sofiștii lor, cu multă muncă nefolositoare, s-au dedat la a șterge tot ceea ce au împrumutat de la Moise și urmașii învățăturii sale, întâi pentru a se părea că spun ceva personal și al doilea ca, acoperind că nu știu ce fel de falsă retorică înțeleseseră, să facă din adevăr un țesut de fabule”.[376]

Cu toate că după despărțirea de Sfântul Iustin, Tațian a îmbrățișat o doctrină greșită, împământenindu-o mai ales pe filieră ascetică în pământul natal, rolul său în conturarea creștinismului siriac rămâne

---

[375] El recunoaşte că „instruit în această cunoştinţă, m-am dezbrăcat de toate obiceiurile şi m-am făcut ca un copil. Căci ştim că răul în natura sa este cu totul asemenea cu cei mai mici germeni; ca ei, el se măreşte dintr-un mic sâmbure; dar putem să-l oprim, dacă ştim să ascultăm de Cuvântul lui Dumnezeu şi să înăbuşim în noi apucăturile rele. Cuvântul a luat asupră-şi păcatele noastre, graţie unei comori ascunse; noi scormonim pământul pentru a găsi comoara, dar ne acoperim de praf şi astfel procurăm răului un punct de plecare necesar, ca să se întărească. Căci acela care renunţă la toate bunurile sale, câştigă promisiunea unei bogăţii preţioase. Am zis aceasta pentru aceia care cunosc doctrinele noastre” (*Cuvânt către Elini,* Cap. XXX).

[376] *Cuvânt către Elini,* Cap. XL.

determinant. Prin însemnările sale, în special prin Diatessaron, el a lăsat conaționalilor săi o mărturie armonioasă despre viața și activitatea Mântuitorului Hristos.[377] Pentru noi, rămâne de referință opera sa apologetică, alcătuită integral în limba greacă.

Un alt nume de rezonanță pentru apologetica creștină a primelor veacuri este ***Atenagora Atenianul***. Nu ne sunt date prea multe detalii biografice despre dânsul.[378] Se știe însă că, înainte de a deveni creștin, a scris împotriva Bisericii. Cercetând însă Sfintele Scripturi, a descoperit „filosofia” cea adevărată, devenind astfel, asemenea Sfântului Apostol Pavel, „un propovăduitor al credinței pe care mai înainte o prigonise”.[379] Ca apologet, a activat în perioada 177-180, în vremea împăratului roman Marc Aureliu. A alcătuit o lucrare apologetică intitulată „*Solie pentru creștini*” (*Presvia iper hristianin)*[380] și un tratat „*Despre învierea morților*”.[381] Se distinge printr-un stil foarte clar și concis, astfel încât „în vremea aceea poate niciun alt scriitor creștin n-a fost mai stăpân pe mitologia și filosofia greacă decât el... depășește aproape pe toți scriitorii sec. al II-lea în ceea ce privește talentul literar, simțul lingvistic, exactitatea și limpezimea limbajului și vocabularul expresiv”.[382] Toate aceste calități îi confirmă reputația

---

[377] Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia*. I. *Beginnings to 1500*, New York, 1992, p. 72.

[378] Nici Eusebiu şi nici Fericitul Ieronim nu-l menţionează în însemnările lor. Apare însă la Metodiu de Olimp, care îl citează în tratatul său „Despre Înviere”, evidenţiind mai cu seamă învăţătura despre demoni. De la Filip Sidetul (sec. V) aflăm că este autorul unei apologii şi că a fost „primul conducător al şcolii catehetice din Alexandria”. Relatările lui sunt însă nesigure (Arhid. prof. dr. Constantin Voicu, *Patrologie*, vol. I, p. 168-169).

[379] Rev. F. Watson, *The Defenders of the Faith,* or *The Christian Apologists of the Second and Third Century,* London, New York, p. 152.

[380] Gr. *Presveia*; Lat.: *Supplicatio seu Legatio pro Christianis*. Lucrarea este destinată „*împăraţilor Marc Aureliu Antonin şi Lucius Aurelius Comodus, germanici, sarmaţi şi mai ales filosofi*”, însumând 37 de capitole, fiind scrisă în perioada 166 – 3 august 168 (vezi: Arhid. prof. dr. Constantin Voicu, *Patrologie*, p. 170; Papadopoulos, *Patrologie*, vol, I, p. 264-265).

[381] Tratatul „*Despre învierea morţilor*” (gr.: *Peri anastaseos nekron*) a fost scris în anul 180 şi însumează 25 de capitole. Subiectul propus este demonstrat de autor prin argumente exclusiv filosofice, întrucât este adresat reprezentanţilor înaltelor sfere culturale din imperiu. Tezele evocate de atenian în susţinerea apologiei sale sunt constituite pe două direcţii: teologie şi antropologie (vezi: Pr. prof. I.G. Coman, *Probleme de filosofie şi literatură patristică*, p. 77-78).

[382] Papadopoulos, *Patrologie*, vol, I, p. 260-261.

de „*filosof creștin*”, fiind în fapt singurul reprezentant al epocii sale care merită pe deplin acest calificativ. Mărturisirea sa este mai mult filosofică decât teologică. S-a vehiculat în acest sens că, dând la o parte fundamentarea biblică, Atenagora și-ar fi dorit să combată acuzele ce se aduceau creștinismului (ateism, incest, antropofagie)[383] „cu argumentele pe care nu le negau acuzatorii”. Astfel, a reușit să justifice credința într-un singur Dumnezeu adevărat, „nenăscut, creator al lumii, de necuprins, aducător în lumină al Fiului și al Duhului”. La fel de importante rămân și însemnările sale despre „învierea morților”, alcătuite pentru a „răspunde păgânilor care înțeleg greșit ceea ce săvârșesc creștinii în adunările lor”.[384]

Lucrarea apologetică a lui Atenagora, „*Solia în favoarea creștinilor*”, ar putea fi socotită drept „cea mai completă și mai clară apologie scrisă în favoarea creștinilor. Cu destul curaj, dar cu mult tact, el respinge cele trei acuze absurde aduse creștinilor: cea de ateism, de ospețe thiestice și de incest oedipic... Denunțând absurditatea acestui procedeu întâlnit în scrisul tuturor celorlalți apologeți, Atenagora aduce bogate informații din filosofie și din mitologie, dovedind superioritatea concepției creștine, umanitarismul și chiar utilitarismul ei în cadrul imperiului”.[385] Lucrarea are de asemenea un profund caracter hristologic. Atenagora arată în acest sens că Fiul este de o ființă cu Tatăl din veșnicie, participând la actul creației și deosebindu-se cu totul de celelalte făpturi plăsmuite.[386] Tot în acest sens, el arată că „*unitatea dumnezeirii este mărturisită de cei mai mulți, chiar și fără să dorească acest lucru. Astfel, atunci când vorbim despre principiile universului, la rândul nostru adăugăm că Dumnezeu este Cel care a rânduit toate... De aceea, noi trebuie să mărturisim despre lucrurile despre care am crezut și am învățat de la profeți, cei care au vorbit despre Dumnezeu și despre lucrurile Sale, călăuziți fiind de Duhul*

---

[383] Remus Rus, *Dicţionar Enciclopedic ...*, p. 89.

[384] Papadopoulos, *Patrologie*, p. 261.

[385] Pr. prof. T. Bodogae, în *Apologeţi de limbă greacă*, p. 487-488.

[386] El arată astfel că „învăţătura creştină spune că există un singur Dumnezeu, Care a creat toate acestea, dar care în fiinţa Sa nu este ceva creat, căci nu e chemat la viaţă ceva ce există dinainte, ci ceva ce nu exista, şi întrucât Cuvântul Lui s-a făcut tot ceea ce s-a făcut, atunci în amândouă felurile noi suferim pe nedrept, atât pentru că am purta un nume infamat, cât şi pentru că suntem prigoniţi fără temei” (*Scolie în favoarea creştinilor*, Cap. IV, trad. Pr. prof. T. Bodogae, în *Apologeţi de limbă greacă*, p. 496).

Sfânt. Pentru aceasta și tu trebuie să încuviințezi, lăsând la o parte cele socotite cu mintea cu privire la adevăratul Dumnezeu, că ar fi cu neputință pentru noi să încetăm a crede în Duhul lui Dumnezeu care a mișcat limbile profeților ca pe niște organe muzicale".[387] Foarte important este și faptul că Atenagora definește pentru prima dată termenul de *teologie*, socotind această lucrare drept „*cuvântare despre Dumnezeu Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, îngeri și spiritele slujitoare*". În acest context el vorbește despre legătura intertrinitară dintre Dumnezeu Tatăl, Fiul și Sfântul Duh și despre lucrarea împărtășită de fiecare în parte. „*Să nu creadă cineva că este de neînțeles ca Tatăl să aibă un Fiu. Căci în scrierile lor fictive, poeții îi reprezintă pe zei nu cu mult osebiți de oameni. Gândirea noastră se deosebește însă de a lor în ceea ce privește pe Dumnezeu Tatăl sau pe Fiul. După învățătura noastră, Fiul lui Dumnezeu este Logosul Tatălui, în gândire și lucrare; căci în Sine și prin Sine au fost făcute toate, Tatăl și Fiul fiind una. Și, Fiul fiind în Tatăl și Tatăl fiind în Fiul, în unitatea și puterea duhului, înțelegerea și înțelepciunea (nous kai logos) Tatălui este Fiul... De asemenea, Sfântul Duh Însuși, care lucrează prin profeți, putem spune că se revarsă din Dumnezeu, izvorând dintr-Însul și întorcându-se înapoi într-Însul, asemenea razei din soare. Cine oare nu ar fi atunci uimit să audă un om* ***cuvântând despre Dumnezeu Tatăl, Fiul și Sfântul Duh****, și mărturisind deopotrivă puterea și unitatea Lor, și deopotrivă osebirea dintre ipostasuri? Cum ne-ar mai putea numi atunci atei? Căci învățătura noastră mărturisește despre natura dumnezeiască, recunoscând de asemenea mulțimea îngerilor și a tainelor,*[388] *pe care Dumnezeu Ziditorul lumii le-a împărtășit creștinilor prin Logosul Său, să se îngrijească de toate acestea, de ceruri, de lume și de lucrurile care sunt în ea, și de dumnezeiasca rânduială care este întru toate*".[389]

Dacă în materie de hristologie și triadologie Atenagora aduce câteva contribuții însemnate, pnevmatologia reprezintă în fapt o problemă de ordin doctrinar. Expresii precum „duhul se revarsă" sau „izvorăște din Dumnezeu", pot fi considerate ***antemergătoare ereziei sabeliene și monarhianistă***. Cu toate acestea, la Capitolul 13 al Scoliei sale, el

---

[387] Întrucât în traducerea părintelui Bodogae Cap. VII lipsește, am folosit taducerea din engleză a lui Philip Schaff, *Ante-Nicene Fathers*, vol. II, Christian Classics Ethereal Library, p. 290.

[388] Cf. Col. 2, 4-18.

[389] *Scolie în favoarea creştinilor*, Cap. X, trad. engl., p. 293.

folosește generic termenul de „*jertfă nesângeroasă*”, întâlnit pentru prima dată în literatura creștină.[390]

În tratatul „***Despre învierea morților***”, Atenagora dezvoltă pe două filiere argumentative una dintre cele mai importante învățături ale Bisericii. Rămânând în continuare pe aceeași linie de filosofie bine determinată, fără bază scripturistică, el evaluează mai întâi subiectul din punct de vedere *teologic*. Arată mai întâi neputința filosofiei păgâne de a aduce vreo explicație în sprijinul acestei realități atât de pregnante în conștiința omenirii, în toate timpurile și în toate locurile. Zeii se arată așadar neputincioși și doar Dumnezeul creștinilor, Cel care a făcut lumea din nimic, are „știința învierii corpurilor și puterea de a aplica această știință. El cunoaște natura corpurilor care vor învia atât în ceea ce privește membrele integrale, cât și părțile membrelor, El știe unde merge fiecare din elementele dezagregate”. El arată totodată că trupurile înviate nu vor mai avea o compoziție materială și fiind golite de stricăciune, nu vor mai aduna întru ele elementele realității materiale trăite ulterior.[391] Forma lor va fi așadar ca cea dintâi, materia fiind însă diferită. Un alt punct important este cel al *răsplătii* și *pedepsei*, prin care trupurile vor fi încununate sau nu la obșteasca Înviere. Aceasta se va face după înțelepciunea lui Dumnezeu. Mai mult, el arată că „învierea morților este un act nu numai al științei și puterii divine, ea e și voită de Dumnezeu. Adversarii susțin că asemenea olarilor și dulgherilor, Dumnezeu nici nu vrea și, chiar dacă ar vrea, nici n-ar putea să învie un corp mort sau dezagrega ... Însă, ceea ce la oameni este cu neputință, la Dumnezeu este cu putință”.[392] Argumentele teologice pe care le dezvoltă Atenagora în sprijinul tezei sale sunt așadar „știința, puterea, voința și majestatea lui Dumnezeu”.[393] Pe de altă parte, argumentele antropologice pe care le aduce sunt

---

[390] Papadopoulos, *Patrologie,* p. 264.

[391] În acest sens, Atenagora spune că „trupurile ce vor învia vor fi alcătuite din părţile lor proprii, fără ca însă să intre în compoziţie vreuna din părţile corpului din timpul vieţii pământeşti, fără să mai ocupe înfăţişarea sau locul părţii respective, fără să mai rămână continuu în părţile hrănite ale corpului... lucrurile de care copurile aveau nevoie atunci când corpurile erau hrănite nu vor mai fi necesare acum, fiindcă a dispărut uzul lor odată cu nevoia celor ce se hrăneau şi cu stricăciunea acelora din care se hrăneau” (Atenagora, *Despre învierea morţilor*, traducere după Carol Otto, *Athenagorae Philosophu Athenienis Opera*, în *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi,* vol. VII, 8, 48 CD; I.G. Coman, *Probleme de filosofie şi literatură patristică*, p. 78, 82.)

[392] Atenagora, *Despre învierea morţilor,* 9, 49 B.

[393] I.G. Coman, *Probleme de filosofie şi literatură patristică,* p. 85.

„existența nesfârșită ca sens al creării omului”, „unitatea indestructibilă a naturii umane; inseparabilitatea sufletului și a trupului”, „răsplata faptelor prin judecata cea dreaptă a lui Dumnezeu după înviere” și „trăirea în fericire și în contemplarea lui Dumnezeu, ca scop al vieții umane”.

În concluzie, valoarea apologetică a tratatului „Despre învierea morților” rezidă din acuratețea demonstrației pe care autorul o împlinește, fiind în fapt primul apologet creștin care reușește să justifice această dogmă a Bisericii cu argumente filosofice. Originalitatea ideilor sale se desprinde din teza antropologică. Prin urmare, „ideile și demonstrația lui Atenagora despre sensul creației omului și despre unitatea umană nu au fost, filosoficește, întrecute nici până astăzi”, lucrarea sa rămânând într-adevăr „o operă de profundă credință și înaltă știință care face onoare gândirii creștine”.[394]

V.3. Origen, un mare apologet al Orientului Creștin

În timpul persecuției lui Septimiu Sever apare în Alexandria, într-o familie de oameni cu viață aleasă, Origen, fiul evlaviosului Leonida și al pioasei anonime, căreia istoria nu i-a descoperit numele.

Origen făcea parte dintr-o familie numeroasă, fiind primul născut între cei șase frați ai săi. Cu toate acestea, a avut parte de o educație cu totul aleasă, fundamentată îndeosebi pe învățarea Sfintei Scripturi, lucru întărit și susținut de autoritatea tatălui. De la el, tânărul alexandrin a învățat să-L iubească pe Hristos până la sacrificiu. Așa se face că, în timpul unei persecuții, Leonida a fost prins de autorități și aruncat în temniță pentru mărturisirea credinței creștine. Deși era numai un copil, Origen a dorit din tot sufletul să-și însoțească părintele pe drumul martirajului său. El s-a hotărât să meargă la închisoarea unde era ținut părintele său și, dacă era nevoie, să moară împreună cu el. Pentru a-l opri, spune Eusebiu de Cezareea, mama sa i-a ascuns veșmintele, constrângându-l să rămână acasă. Tot Eusebiu mai spune că, zelosul fiu i-ar fi scris tatălui înainte de execuție, îndemnându-l: „Ai grijă să nu-ți schimbi gândul din cauza noastră!”.[395]

După moartea tatălui, Origen rămâne stâlpul familiei. Este nevoit să o sprijine pe mama sa și să aibă grijă de cei șase frați mai mici.

---

[394] Ibidem, p. 100.

[395] Henri Crouzel, *Origen - personajul, exegetul, omul duhovnicesc, teologul,* traducere: Cristian Pop, Studii: Gilles Dorival şi Cristian Bădiliţă, prefaţă: diac. Ioan I. Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 47.

Cu toate că averea tatălui fusese confiscată de agenții fiscului imperial, Origen intră în grațiile unei femei bogate din Alexandria, care-l susține financiar pentru continuarea studiilor. În acest context, apare ereticul Paul, care încercă să-l ademenească cu vicleșugurile sale, însă nu reușește să-l convingă să-și părăsească credința în care se născuse.

La numai optsprezece ani, tânărul alexandrin preda gramatica în școlile vremii, câștigând destul cât să-și poată întreține mama și frații. Paralel cu educația laică, el se inițiază și în studiul Scripturii. Zilnic învăța pe dinafară pasaje întregi, pe care mai apoi le recita. Această deprindere o avea de la tatăl său, care socotea mai de folos Scriptura decât orice altă știință omenească. Eusebiu spune că „adeseori se apropia de copil când dormea și-i descoperea cu respect pieptul, ca și cum un duh ar fi sălășluit într-însul și-l săruta, socotindu-se fericit că are un asemenea odor”.[396] Datorită acestei pasiuni evidente pentru cercetarea celor sfinte și pentru propovăduirea adevărurilor bisericești, Origen a fost criticat vehement de un fost coleg de studii, pe nume Porfiriu, un anti-creștin convins, filosof neoplatonic, ucenic, biograf și comentator a lui Plotin. Scrisese o lucrare imensă, de cincisprezece volume, împotriva credinței celei drepte. El îi reproșa lui Origen că, în loc să-și pună calitățile intelectuale în slujba filosofiei și a rațiunii eline, „îndată a trecut la felul de viață potrivit legilor... trăind după stilul vieții creștine și împotriva legilor, dar având concepție grecească, cu privire la lucruri și divinități; el dădea ca suport unor mituri străine elemente de cultură grecească. El era în contact continuu cu Platon, cu operele lui Numeniu, ale lui Cornin, ale lui Apolofan, ale lui Moderat, ale lui Nicomah. El se întreținea cu oameni iscusiți în operele pitagoricienilor; se folosea și de cărțile lui Chairemon stoicul și ale lui Cornutus. De la aceștia a cunoscut el metoda alegorică a misterelor grecești pe care a adoptat-o scrierilor iudaice”.[397]

Pe când avea numai 18 ani, Origen a primit din partea episcopului Demetriu autoritatea de a conduce Școala din Alexandria. Din această postură trebuia să se achite de trei mari obligații: comportarea în timpul persecuției, împletirea învățăturii de la catedră și de la amvon cu viața personală și variatele exigențe ale auditorilor de la cursurile sale.[398]

---

[396] Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească – partea I*, Ed. IBMBOR, București, 1987, p 226.
[397] Ibidem, p. 228.
[398] Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. II, București, 1985, p. 300.

Eusebiu spune că, în timpul persecuțiilor lui Aquila, guvernatorul Alexandriei, tânărul exeget a căpătat o faimă imensă, datorită dragostei arătate vădit celor care mergeau la martiriu. El îi vizita pe martiri în temniță, la judecată și chiar la moarte, de multe ori riscând să fie omorât cu pietre de mulțimile păgânilor. Datorită devotamentului celorlalți, în jurul său s-au strâns numeroși ucenici, care așteptau cuvânt de învățătură și povață de folos spre întărire și credință. Din viața lui morală se desprindeau roadele celei mai curate filosofii, o filosofie trăită și înțeleasă în sens ascetico-moral, un ethos înălțător spre viața veșnică mai ales prin martiraj.[399] „Era de părere că creștinul trebuie să respecte tocmai acele cuvinte ale Mântuitorului care spun că nu este îngăduit să avem două haine și nici încălțăminte și că nu se cade să ne arătăm îngrijorați de ziua de mâine".[400] Motivat de aceste convingeri, ducea o viață extrem de sobră, „stând departe de orice pofte alimentare ale unui trai îmbelșugat. Ziua întreagă ducea viață de aspră asceză, iar cea mai mare parte din noapte o închina studierii Sfintei Scripturi, ducând viața cea mai filosofică cu putință, pe de o parte prin deprinderea posturilor, iar pe de altă parte, prin scurtarea timpului de somn, nefolosindu-se din capul locului de niciun pat și de nicio pernă, ci dormind numai pe pământul gol".[401]

Printr-o astfel de viață, Origen își provoca ucenicii la întrecere. Era o adevărată lecție practică, la care veneau nu numai creștini, ci și păgâni, atrași de filosofia „noului avă". Învățătura lui era pe cât de simplă, pe atât de practică.

Datorită persecuțiilor lui Caracala, Origen a fost nevoit să părăsească Alexandria și să se stabilească în Palestina, unde și-a reluat activitatea învățătorească. Aici, episcopii locului i-au dat cinstea să predice în biserică, deși nu era hirotonit. În 231, a fost trimis cu anumite treburi în Grecia, unde primește hirotonia întru preot, lucru contestat mai târziu de episcopul Demetriu.

Cu toate acestea, dincolo de contestațiile apărute ulterior, aportul marelui alexandrin la teologia patristică a fost și rămâne inestimabil. Este primul care a expus într-un sistem închegat învățătura Bisericii noastre. Prin patosul vieții sale, de-a dreptul ascetice, a pus

---

[399] Cf. Eusebiu de Cezareea, p. 227, nota 17.
[400] Ibidem, p. 228.
[401] Ibidem.

bazele literaturii duhovnicești, din care s-au împărtășit Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie Teologul, atunci când au selectat din opera sa cele mai frumoase pasaje, dând naștere Filocaliei. Considerat pe bună dreptate „cel mai prolific scriitor al antichității”,[402] Origen a marcat decisiv teologia biblică, sistematică și moral-duhovnicească a Bisericii primelor secole. Despre opera sa, marele patrolog grec, Stylianos Papadopoulos spunea: „Numărul lucrărilor sale a fost atât de mare încât a devenit repede un mit. Sfântul Epifanie de Salamina vorbește de 6000. Fericitul Ieronim, care a văzut catalogul lucrărilor întocmit de Eusebiu de Cezareea, vorbește de 2000 de lucrări, dintre care amintește 800. Desigur sunt numărate separat omiliile și titlurile de capitol ale lucrărilor exegetice, însă și dincolo de această situație se justifică întru totul supranumele de neobosit în producția literară care i s-a dat lui Origen. Din păcate cea mai mare parte din lucrările sale s-au pierdut sau nu s-au păstrat în originalul grecesc. Cauză a acestei pierderi au constituit-o disputele origeniste, condamnarea sa, climatul său original și progresul teologiei”.[403]

În vastitatea operei origeniste, aspectele de morală și asceză s-au dovedit cele mai puțin studiate. Acest gen de învățături se găsesc răspândite pe tot parcursul operei marelui exeget și sunt susținute în principal de temeiuri biblice. Nu lipsesc nici elementele de filosofie, unde se împletesc influențe de factură stoică, platonică și într-o măsură mai mică, aristotelică. Autorul tratează teme dintre cele mai diverse: problema martiriului, fecioria și căsătoria, tema urcușului duhovnicesc, problema liberului arbitru și nu în cele din urmă, problema cauzalității spirituale a păcatului.

În lucrarea „*De principiis*”, didascalul alexandrin dezvoltă teza liberului arbitru, arătând cum se raportează impulsul extern al gândului la eul omului. „Iar dacă zice cineva că impulsul venit din exterior este de așa natură încât nu i te poți împotrivi din pricina felului în care se produce acela să bage de seamă la propriile lui patimi și simțăminte, ca să vadă dacă nu cumva are loc o aprobare, o consimțire sau o aprobare a puterii conducătoare din om spre cutare sau cutare atitudine, socotind că aceea ar fi mai probabilă. Căci, spre a da un exemplu, pentru un bărbat care și-a propus să trăiască în înfrânare și

[402] H. Crouzel, *op. cit,* p. 85.
[403] Prof. dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie,* vol. I, p. 390.

să se ferească de legături trupești, nu femeia care-i iese în cale și-l îndeamnă să-și calce legământul e cauza hotărâtoare pentru acționarea împotriva propunerii sale, întrucât s-a desfrânat încă din clipa când a consimțit la gândurile și la dulceața plăcerii, în loc să fi căutat să se împotrivească patimii și să-și țină făgăduința. Cu totul altfel se comportă altul căruia i se întâmplă o situație similară, dar a cărui minte este mai întărită și mai călită prin deprindere și studiu: nu lipsesc nici de la el ispitele și îndemnurile la păcat, dar rațiunea, făcând uz de poruncile care duc la bine, a ajuns acum la atâta bărbăție încât înlătură ispitele și se eliberează de pofte".[404] Iată cum deschide marele capitol al tezei sale despre teologia pătimirii. Exeget desăvârșit, el pune alături puterea conducătoare din om (*to ighemonikon*) și rolul pe care îl are inima în Sfânta Scriptură. „Căci din inimă ies: gânduri rele, ucideri, adultere, desfrânări, furtișaguri, mărturii mincinoase, hule".[405]

Deasupra liberului arbitru, Origen așază însă rânduiala lui Dumnezeu, care înduhovnicește rațiunea omului. „Rațiunea ne arată că evenimentele din exterior nu depind de liberul nostru arbitru, în schimb ne stă în putere de a acționa într-o direcție sau alta, după cum ne dictează rațiunea pentru a examina ce trebuie să facem față de anumite solicitări din afară".[406]

Folosindu-se de temelia Scripturii, marele exeget alexandrin analizează, în tratatul său ***„Despre Principii"***, lupta pe care neamul omenesc o duce cu ispitele diavolului și cu celelalte puteri vrăjmașe. Astfel, contrar unor afirmații greșite din acea perioadă, care susțineau că dacă n-ar fi existat diavolii, oamenii nu ar fi ajuns la păcat, Origen susține că păcatul provine din abuzul de libertate și din lenea sau nepăsarea care fac accesibile încercările celui rău. Acesta pune stăpânire pe om prin patimi sau gânduri, depărtându-l de la îngerul păzitor care i-a fost încredințat prin botez.[407] El oferă mai multe exemple biblice ale luptei încrâncenate dintre om și diavol. Începând de la lupta necuratului cu îngerul Domnului în pustie pentru sufletul lui Moise, amintind de întreita ispitire din pustiul Carantaniei, Origen încheie cu sfaturile Sfântului Apostol Pavel, care ne îndeamnă să nu

---

[404] Origen, *Scrieri alese,* partea a III-a - *Despre Principii*, în PSB 8, trad. şi note de Pr. Teodor Bodogae, Pr. Constantin Galeriu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982, p. 191.
[405] Cf. Matei 15, 19; Marcu 7, 21-22.
[406] *Despre Principii,* p. 192.
[407] *Despre principii,* p. 214, nota 1029.

ne dăm pe mâna diavolului, ci „să ne îmbrăcăm cu toate armele lui Dumnezeu ca să putem sta împotriva uneltirilor lui, pentru că lupta nu este împotriva trupului și a duhului, ci împotriva domniilor, împotriva stăpânilor, împotriva stăpânitorilor întunericului acestui veac, asupra duhurilor răutății răspândite în văzduhuri”.[408] Ni se arată că patimile sunt cauze ale acțiunilor noastre obișnuite alimentate în mod excesiv de vrăjmașul diavol și, după cum în săvârșirea binelui avem întotdeauna nevoie de ajutorul dumnezeiesc, tot așa și în lupta cu patimile avem nevoie de întărirea puterii lui Dumnezeu.[409]

Referindu-se la opera Sfântului Apostol Pavel, Origen afirmă că nu întotdeauna diavolul dă nota de pornire pentru patimile care robesc sufletul, ci și impulsurile trupești: „Dacă trupul poftește împotriva duhului și duhul împotriva duhului, însemnează că adăpostim în noi o luptă împotriva trupului și a sângelui și aceasta, atâta vreme cât suntem oameni și trăim după trup și cât timp nu suntem în stare să încercăm ispite mai mari decât sunt încercările omenești”.[410] Numai în cazuri excepționale, atunci când Dumnezeu îngăduie, ispita este mai mare decât puterile sufletești ale omului, care luptă cu ea.

Referitor la gândurile care pornesc din inimă, se face o analiză amănunțită asupra provenienței acestora: „O dată izvorăsc din noi înșine, altă dată ne sunt provocate de puterile cele potrivnice, iar uneori sunt trimise în noi chiar de Dumnezeu și de sfinții îngeri ... Însuși David vorbește despre gândurile ce pleacă dinlăuntrul nostru, atunci când afirmă în Psalmi: «Gândul omului te va lăuda și amintirea gândului de va prăznui». Despre cele ce vin de obicei de la puterile vrăjmașe, mărturisește Solomon în Ecleziastul său: «Dacă mânia stăpânitorului se ridică împotriva ta, nu te clinti de la locul tău, căci firea domoală înlătură mari neajunsuri»”.[411] Pentru a te putea păzi de aceste gânduri, indiferent de proveniența și de originea lor, Origen ne îndeamnă, citându-l pe Solomon: „Păzește-ți inima mai mult decât orice!”.[412] Pe lângă toate acestea, adevăratul scop urmărit de diavol este depărtarea noastră de credința în Dumnezeu: „Intenția puterilor vrăjmașe, care ne tulbură, este nu numai de a ne face să suferim, ci

---

[408] Cf. Ef. 6, 12.
[409] *Despre principii*, p. 218.
[410] Ibidem, p. 219.
[411] Ibidem, p. 221.
[412] Pilde 4, 23.

ca să ne ațâțe marii mânii, tristeții peste măsură, uneori până la marginea deznădejdii, și ceea ce este și mai grav, să ne împingă – mânați de oboseală și biruiți de dezgust – să cârtim împotriva lui Dumnezeu, spunând că – chipurile – n-ar conduce drept și corect viața oamenilor, scopul lor fiind să ne slăbească credința, să ne pierdem nădejdea, să ne silească să părăsim adevărul învățăturilor noastre și să vâre în sufletele noastre păreri necuviincioase despre Dumnezeu”.[413]

În vâltoarea acestui război nevăzut cu patimile se remarcă modelul apologetic al ***părintelui duhovnicesc***, ca mărturisitor al vieții curate prin puterea și ajutorul Duhului Sfânt. Duhovnicia sau înduhonicirea, mai bine spus, se dobândește în viziunea lui Origen, prin rugăciune (*praxis*). În felul acesta omul duhovnicesc poate discerne, devenind diacritic, după cum afirmă Sfântul Apostol Pavel – de multe ori citat de didascalul alexandrin: „De obicei vedeniile sunt ispitiri. Îngerul întunericului se schimbă în lumină. De aceea trebuie să ne păzim și în tot ceea ce facem cu luare aminte... Sufletul care va fi înaintat destul, încât să aibă deosebirea vedeniilor, se va arăta duhovnicesc dacă știe să deosebească orice. De aceea, deosebirea duhurilor este socotită, alături de harismele duhovnicești, ca dar al Duhului Sfânt”.[414]

Prin urmare, devenim oameni duhovnicești, mărturisitori și apologeți ai Logosului înomenit prin împărtășire de Duhul Sfânt, care este sfințenia. Una din trăsăturile deosebite ale acestei înduhovniciri se regăsește după Origen în conceptul de *diakrisis*. „Această învățătură a deosebirii duhurilor... e unul din principalele aspecte ale vieții duhovnicești elaborate de Origen și pe care părinții deșertului o vor moșteni”.[415]

V.4. Apologeți de limbă latină

Circulația ideilor din primele veacuri însumează o specificitate și consistență lingvistică aparte, reflectată în confluențele sociale, culturale, și nu în ultimul rând, teologice. Oamenii educați din orașele Apusului puteau înțelege și scrie în *limba greacă*. În mod similar, cei din Răsărit cunoșteau foarte bine *limba latină*. În această tradiție

---

[413] *Despre principii*, p. 225.

[414] Irenee Hausherr SJ, *Paternitatea şi îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creştin*, prefaţă: Kallistos al Diocleei, postprefaţă Tomas Spidlik, traducere Mihai Vladimirescu, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 62.

[415] Ibidem.

s-a dezvoltat în primă instanță literatura profană a timpului, multe din operele anticilor, fiind traduse din greacă în latină și din latină în greacă. Această specificitate a fost transmisă și în spectrul teologic, existând totuși câteva diferențe notabile. Primele veacuri au găsit limba latină drept „*limba oficială a administrației imperiale și implicit a orașelor din Apus. Pe de altă parte, limba greacă a fost limba culturii din lumea mediteraneană*”.[416] Acest lucru devine evident în plan teologic, mai ales când vorbim de terminologie. De aceea, se poate spune că teologia apologetică de limbă latină s-a inspirat mai mult din pragmatismul dreptului roman.

Fără elaborări filosofice sofisticate, apologiile latine s-au manifestat mai ales prin analize directe asupra statutului practic pe care creștinismul îl avea în primele veacuri. Pornind de la această premisă, întrucât, din punct de vedere etimologic, latina teologică este o limbă care se formează implicit în perioada apologeților. Literatura apologetică și totodată întreaga literatură de limbă latină începe așadar odată cu Tertulian. El este „*părintele teologiei de limbă latină*”.[417] Acest lucru este confirmat mai ales de lucrarea pe care o desfășoară în nordul Africii, unde se împământenesc, mai cu seamă decât la Roma, „rădăcinile creștinătății latine. Așa se face că din pământul Africii, îmbogățit de rațiunea și intelectul ei, udat de sângele martirilor ei, a crescut pomul creștinătății occidentale, până ce toate neamurile pământului s-au odihnit întru dânsul”.[418]

Un rol determinant în formarea specificului teologiei de limbă latină și implicit a primelor apologii scrise pe acest filon l-a avut Școala Cartagineză. Aici se remarcă ***Tertulian***, cel care a influențat în mod deosebit specificul polemic și totodată arid al apologeticii latine. Această direcție se regăsește în parte în teologia Sfântului Ciprian al Cartaginei și la Fericitul Augustin. Personalitatea marelui apologet reprezintă totodată cheia de înțelegere a creștinismului din

---

416 Adrian Nicols O.P., *Rome and the Eastern Churches. A study in Schism*, the second edition, Ignatius Press, 2010, p. 152.

417 Philip Charrington, *Christian Apologetics of the Second Century*, London, 1921, p. 38. „După el, spune părintele Constantin Voicu, limba este mult perfecționată de către Sfântul Ciprian al Cartaginei, prin intermediul operelor sale. Din secolul al IV-lea ea a devenit exclusiv limba scriitorilor Apusului” (Arhid. Constantin Voicu, *Patrologie*, vol. I, p. 24).

418 Rev. Professor Benjamin Warfield, *Africa and the Begining of Christian Latin Literature*, in *Early Jurnal Content on JSTOR*, p. 95-96.

nordul Africii. De la vremurile zbuciumate ale începutului creștinismului primar, la perioada sa de glorie, activitatea misionară pe care Tertulian a întreprins-o aici a adus în răsărit frumoase roade pentru tradiția latină. Exemplul său mărturisitor a fost urmat de Minucius Felix, de Arnobius sau Lactanțiu, personalități care „au împodobit perioada primară a învățăturii Bisericii Occidentale, în completare cu nobilii ei luminători... Astfel, la începutul secolului al treilea, în cadrul sinodului prezidat de Agripinus, episcopul Cartaginei, au fost prezenți nu mai puțin decât 17 episcopi din această provincie. A urmat mai apoi o perioadă crudă de persecuții și Biserica Africană a primit astfel botezul sângelui”.[419]

Quintus Septimius Florens Tertullianus (c. 160-c. 225) este „una dintre cele mai frământate și originale personalități ale literaturii latine”. Originar dintr-o familie păgână din Cartagina, s-a convertit la creștinism în anul 193, fiind impresionat de sacrificiul martirilor. Tradiția ne spune că a fost căsătorit, neavând însă copii. Fericitul Ieronim vorbește despre reputația sa teologică, amintind și faptul că a fost hirotonit preot, slujind în orașul natal. În ultima parte a vieții a devenit adeptul ereziei montaniste.[420] Era în special atras „de rigoarea și austeritatea doctrinelor propovăduite de Montanus, împotriva laxității preoților romani din timpul său. Alături de montaniști, el vedea în Montanus pe Sfântul Duh, Mângâietorul și Mijlocitorul, Paracletul de care vorbește Mântuitorul în Evanghelia de la Ioan. Proorociile lui Montanus treceau drept un nou

---

[419] *The Ante-Nicene Fathers* (**ANF**), translations of The Writhings of the Fathers down to AD. 325, Rev. Alexander Roberts and James Donalson (eds.), vol. III, New York, 1918, p. 16.

[420] „Tertulian, preotul, a fost primul scriitor latin după Victor şi Apollonius. S-a născut în provincia Cartagina din Africa, fiul unui centurion din cohorta proconsulară. Era un om aprig şi avea un temperament vehement, înflorind în timpul lui Sever şi Antoninus Caracalla, scriind multe lucrări, pe care (după cum sunt bine cunoscute) cred că este de prisos să le amintesc. Am cunoscut la Concordia, în Italia, un om bătrân numit Paulus. A spus că în tinereţe a cunoscut la Roma un secretar al Sfântului Ciprian, care i-a mărturisit că nu trecea o zi ca Ciprian să nu citească din opera lui Tertulian, spunându-i de fiecare dată *Dă-mi-l pe învăţătorul meu,* referindu-se bineînţeles la Tertulian. După ce a devenit preot şi înainte de a atinge vârsta a doua, Tertulian a fost atras de ideile lui Montanus, pe care îl menţionează în mai multe dintre lucrările sale, sub numele de Noul Profet... Se spune că a trăit până la o vârstă înaintată şi a compus nenumărate lucrări, care nu sunt menţionate” (Jeronime, *De Viris ilustribus*, în „Catalogus Scriptorum Eclesiasticorum”; vezi aici şi traducerea românescă, *op. cit.,* p. 48-49).

testament, menit să completeze și să nu anuleze Evanghelia”.[421] Data morții sale nu se cunoaște cu precizie, însă tot Ieronim ne spune că „*a trăit până la o vârstă înaintată*”.[422]

Profesorul grec Stylianos Papadopoulos detaliază mai multe aspecte legate de specificitatea operei sale.[423] Astfel, ca reprezentant de seamă al filonului de limbă latină, Tertulian a oferit Apusului „instrumentul lingvistic, limba latină creștină, terminologia teologică latină, care nu a lipsit cu totul, cum se credea mai înainte, ci nu a fost suficientă nevoilor Bisericii”. El subliniază în mod deosebit caracterul polemic al operei sale, intens susținut de abilitățile sale practice. „Gândirea *juridică* și arta *retorică*, împreună cu sofismul, spune Stylianos Papadopoulos, constituie principalele arme ale lui Tertulian. Toată argumentarea sa are un caracter juridic-sofistic, pentru că Dumnezeu trebuie gândit mai mult ca dătător de lege, iar mântuirea, ca supunere (*salutaris disciplina*) față de Dumnezeu. Păgânilor le subliniază situația legală a creștinilor și desăvârșita legalitate a acestora în societate. Tertulian introduce în linii mari spiritul judiciar și gândirea juridică în teologia latină”. Față de filosofie are un ton disprețuitor, însă nu o înlătură cu totul din argumentațiile sale. Se folosește adesea de idei sau concepte, preluate din filosofia stoică și din platonismul mediu.[424]

Teologia generată de Tertulian vizează mai multe capitole importante de doctrină, încadrate implicit apologetic.[425] Este foarte important de amintit aici învățătura sa despre dogma Preasfintei Treimi,

---

[421] Remus Rus, *Dicţionar enciclopedic...*, p. 834.

[422] *Despre bărbaţii iluştrii*, p. 49.

[423] Stylianos Papadopoulos redă lista lucrărilor sale, completată chiar cu cele socotite neautentice. Sunt menţionate în „Patrologia” sa **32 de titluri**, toate în limba latină, cu menţiunea că „cele alcătuite în greacă s-au pierdut”. Bibliografia este redată cronologic. Redăm aici câteva dintre ele, după cum urmează: *Despre spectacole* (196); *Despre idolatrie* (196/197); *Despre îmbrăcămintea femeilor* (196/197); *Către neamuri* (197); *Împotriva iudeilor* (197); *Către martiri* (197); *Cuvânt de apărare – Apologeticum* (197); *Despre mântuirea sufletului* (198); *Despre botez* (198/203); *Despre rugăciune* (198/203); *Despre pocăinţă* (203); *Despre răbdare* (198/203); *Despre respingerea ereticilor* (203); *Împotriva lui Hermogene* (204); *Despre Trupul lui Hristos* (206); *Împotriva valentinienilor* (206-207); *Despre suflet* (206/207); *Despre învierea morţilor* (206/207); *Împotriva lui Marcion* (207/207); *Împotriva lui Praxes* (210-211) etc. (Stylianos Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, p. 344-347).

[424] Stylianos Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, p. 340-342.

[425] În contextul abilităţilor sale practice, capacitatea sa de a teologhisi a fost socotită inferioară calităţilor sale juridice, oratorice, filosofice şi chiar scriitoriceşti. Nu a excelat aşadar în expunerea sistematică a teologiei, fiind mai degrabă un polemist agil, îndreptând prin însemnările sale opiniile greşite şi viciile juridice cu care se confrunta creştinismul.

reușind să identifice în unitatea ființială cele Trei Ipostasuri: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.[426] Urmând exemplul Sfântului Iustin Martirul, Tertulian se folosește adesea în demersul său teologic de profețiile Vechiului Testament. În felul acesta, se referă la unicitatea lui Dumnezeu, combătând astfel erezia marcionită.[427] „Dacă Dumnezeu este atotputernic, veșnic, nenăscut, nefăcut, fără de început și fără de sfârșit, atunci trebuie să fie neapărat Unul”.[428] Combătându-l pe Hermogene, el a demonstrat că „Dumnezeu nu este cauza răului”, arătând că dacă „El este unic, atunci atributul veșniciei nu poate fi deținut decât de către Unul,[429] și că, prin urmare, Dumnezeu nu e responsabil pentru răul din lume”.[430] Împotriva ereziei gnosticului Valentinian, care susținea teoria emanaționismului pleromatic în dumnezeire, Tertulian scrie o satiră.[431] Foarte importantă este și hristologia sa, socotind că „Înțelepciunea și Logosul se identifică, în linii mari: Înțelepciunea a provenit din Tatăl înaintea creației, însă a cunoscut și o altă naștere ca să devină Logos. Providența Fiului s-a făcut *prin curgere* din izvor, care este Tatăl, din care este parte (nu tot) al ființei”.[432] În ceea ce privește Nașterea, Moartea și Învierea Mântuitorului Hristos, Tertulian susține că sunt evenimente reale și concrete, „lucruri care trebuiesc neapărat crezute, tocmai pentru că sunt absurde”.[433]

Cea mai cunoscută lucrare apologetică a teologului cartaginez rămâne fără doar și poate „*Apologeticum*”. Acest veritabil „Cuvânt

---

[426] Tertulian este al doilea apologet creştin, după Teofil al Antiohiei, care foloseşte termenul de „Trinitate” (gr.: *Tryas*). Mai mult, el „distinge Persoanele în Dumnezeirea unitară şi recunoaşte realitatea firilor unite ale lui Hristos. Persoana (*persona*) exprimă unitatea fiinţei (*substantia*), şi firea dumnezeiască a lui Hristos nu face să dispară cea omenească” (Papadopoulos, *Patrologie,* vol. I, p. 342).

[427] Ereticul Marcion (c. 100-160) promova o teologie cu influenţe gnostice, încercând să evidenţieze diferenţa dintre Dumnezeul Legii Vechi, care era socotit rău şi crud şi cel al Noului Testament, pe care-L considera plin de dragoste şi compasiune. Pe aceste considerente el respingea cu totul Legea Veche, intervenind chiar pe textele Sfintelor Evanghelii (Remus Rus, *Dicţionar enciclopedic ...*, p. 538-541).

[428] *Împotriva lui Marcion* 1.3.2.

[429] *Împotriva lui Hermogene*, 16. 1-3.

[430] *Împotriva lui Hermogene*, 16. 3-4.

[431] Goffrey D. Dunn, *Tertullian*, in „The Early Church Fathers” (collection), London and New York, 2004, p. 24.

[432] Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, p. 342.

[433] I.G. Coman, *Tertullian, Sabia lui Hristos. Sugestii pentru o metodică a misiunii creştine moderne*, Bucureşti, 1939, p. 7.

de apărare” a fost alcătuit în anul 197/198, fiind structurat pe 50 de capitole. Lucrarea este valoroasă, ca sinteză a argumentațiilor apologetice folosite în favoarea creștinilor. Nota principală în care a fost scrisă avea în vedere „dezicerea de acuzațiile că creștinii atentează la prestigiul Statului, sau la zeitățile păgâne și autoritatea (majestatea) împăratului”.[434] În această lucrare, Tertulian se folosește de latura practică a cunoștințelor sale. Deși era un foarte bun cunoscător al învățăturilor doctrinare, fiind evocat drept „tatăl hristologiei ortodoxe”,[435] în „Apologeticum” el se bazează mai mult pe o *interpretare realistă*.[436] El demonstrează astfel că „creștinismul nu este o filosofie nouă, deoarece acesta nu este doar o simplă speculație despre originea omului, ci o revelație divină, mai exact adevărul descoperit de Dumnezeu”.[437]

În primul rând, el demască „*ura nedreaptă*” pe care statul roman o avea împotriva numelui de creștin. „Această nedreptate, spune marele apologet, este îngreunată și combătută chiar de ceea ce ar părea s-o acuze pe nedrept, adică neștiința voastră. Căci, ce poate fi mai nedrept ca oamenii să urască un lucru pe care nu-l cunosc, chiar dacă acesta ar fi demn de ură?”.[438] Mai departe, Tertulian dezvăluie lipsa dreptului la apărare, de care erau privați creștinii.[439] Sentința asupra lor izvorăște „din necesitate”, prin care se impune de la sine pedeapsa. Această atitudine depășea cu mult imperfectibilitatea unui așa-zis „viciu de procedură”, drept pentru care teologul cartaginez replică dur la adresa autorităților statale: „Numai pe creștin dacă nu e permis a-l cerceta, îl poți târî în fața judecății, ca și cum cercetarea n-ar urmări același lucru pe care-l urmărește și aducerea în fața justiției”.[440] Tertulian se motivează aici prin contra-exemplele împăraților romani, care au avut o atitudine favorabilă față de creștini.[441]

---

434 Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, p. 345.
435 C. de Lisle Shortt, *The Influence of Philosophy on the Mind of Tertullian*, London, 1933, p. 100.
436 I.G. Coman, *Tertullian, Sabia lui Hristos ...*, p. 17.
437 Remus Rus, *Dicţionar enciclopedic*, p. 835.
438 Tertulian, *Apologeticum*, I,4, în PSB 3, „Apologeţi de limbă latină”, traducere de prof. Nicolae Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol şi Prof. Petre David, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1981, p. 38.
439 *Apologeticum*, II, 1-4.
440 *Apologeticum*, II, 9.
441 În anul 174, într-una din campaniile sale, împăratul Marcus Aurelius a trecut prin momente grele alături de armata sa, suferind cu toţii de sete la nord de Dunăre, în

După demontarea acestor vicii, Tertulian „*declanșează*” latura mărturisitoare a apologiei sale. El arată că dincolo de acuzele nefondate aduse creștinilor, prin faptul că „nu cinstesc zeii păgâni” și „nu aduc venerare împăratului”, stă mărturia realității cosmologice. În mod logic, urmând demonstrațiilor întărite de înțelepții Pytagora sau Platon, Tertulian se justifică prin faptul că creștinii au pus mai presus de toate *credința în Ziditorul Suprem și Veșnic*. Printr-Însul a fost „rânduită, zămislită și armonizată” întreaga creație.[442] „Ceea ce noi adorăm, mai spune Tertulian, este ***un singur Dumnezeu***, Cel ce prin cuvântul cu care a poruncit, cu rațiunea cu care a rânduit, prin puterea cu care a înfăptuit, a dat la iveală din nimic tot universul acesta, cu toată rânduiala elementelor, corpurilor și spiritelor, ca podoabă a majestății Sale, de aceea grecii au dat universului numele de cosmos”.[443] Spre completarea celor spuse, el arată că sub mărturia revelației naturale se descoperă adevărul Sfintei Scripturi pentru cei necredincioși. Această înțelegere, de la exterior spre interior, devenea folositoare celor ce recunoșteau în mediul exterior ordinea de care vorbiseră mai înainte înțelepții popoarelor.[444] În virtutea acestor demonstrații, Tertulian trece la concret, arătând cu adevărat că „***Hristos este Dumnezeu***”.[445]

Tertulian arată de asemenea că ***Logosul*** este cu adevărat „Fiul lui Dumnezeu, care n-a avut mamă vinovată de lucruri rușinoase; chiar cea pe care pare a fi avut-o, nu era căsătorită”. Mai mult, autorul evidențiază

Germania. Au fost foarte aproape de moarte, însă la rugăciunile creştinilor care slujeau ca soldaţi, s-a pornit furtună mare şi a început să plouă. Mai mult, trăsnetele care s-au arătat pe cer au spăimântat atât de rău pe inamici, încât s-au pornit cu toţii pe fugă. De atunci, împăratul „nu a mai persecutat niciodată pe creştini, rânduind şi mai mulţi dintre ei în legiunile sale”. Tertulian vorbeşte chiar despre o însemnare a împăratului roman, în care stă istorisită de el însuşi această mare minune. „Dacă el n-a suprimat pe faţă persecuţiile împotriva unor astfel de oameni, justifică apologetul cartaginez, le-a făcut inoperante într-un alt mod, pedepsind, şi încă mai grav, pe pârâtori” (*Apologeticum*, V, 6). Alături de exemplul lui Marcus Aurelius, Tertulian îi pomeneşte şi pe Tiberius, care, în urma unei scrisori a lui Pilat, şi-a schimbat atitudinea iniţială faţă de creştini, pe Traian, Hadrian, Pius sau Verus (*The Apology of Tertualian*, translated and adnotated by W.M. Reeve and *The Mediations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*, translated by Jeremy Collier, London, Grifith Faran & Co, 1931, p. XI).

[442] *Apologeticum*, XI, 4-5.

[443] *Apologeticum*, XVII, 1.

[444] De aceea „trebuie deschise arhivele chiar ale neamurilor celor mai vechi, ale egitenilor, caldeilor, fenicienilor” (*Apologeticum*, XIX, 5).

[445] *Apologeticum*, XXI, 3.

legătura personală și ființială a Fiului cu Tatăl, fără o diferență precisă în raportul intern, care vizează implicit unitatea de ființă. „De aceea, spune Tertulian, noi atribuim cuvântului, rațiunii și puterii, prin care am spus că Dumnezeu a alcătuit toate, o substanță proprie, spiritul în care se cuprind: Cuvântul, când El poruncește, rațiunea când rânduiește, puterea când împlinește. Spunem că acest spirit a purces de la Dumnezeu și, ca Unul-Născut din ceea ce a purces, întru aceea S-a numit Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu. Însuși din cauza unității de substanță, căci și Dumnezeu este spirit”.[446]

Un loc special îl ocupă ***argumentele dedicate „cinstirii împăratului”***, întrucât una dintre principalele acuze aduse creștinilor a fost cea a „refuzului de a aduce jertfe” acestuia. Tertulian arată în acest sens că jertfa creștinilor este cu mult mai mare și mai de preț decât cele aduse de preoții păgâni la altarele idolești. Creștinii însă roagă „pentru sănătatea împăratului pe Dumnezeul Cel veșnic, Dumnezeul Cel adevărat, Dumnezeul Cel viu, pe care chiar împărații Îl doresc să le fie prielnic mai presus de toți ceilalți. Căci ei știu cine le-a dat stăpânirea; ca oameni, știu cine le-a dat viața; știu că Dumnezeu singur este Acela, în a Cărui singură putere sunt”.[447] În consecință, întreaga lucrare a apologetului cartaginez este „o luptă pentru adevăr, sub primejdia morții”. Întreaga osteneală mărturisitoare „se cheamă victorie, dacă atingi țelul pentru care ai luptat. Biruința aceasta cuprinde în sine și gloria de a fi plăcut lui Dumnezeu și cucerirea vieții veșnice... Așadar, spune el, când murim, de fapt învingem, când suntem zdrobiți, ne vedem scăpați”.[448]

Contextul apariției sale și contribuția adusă pentru lucrarea de mărturisire a Bisericii, au făcut din Tertulian un veritabil deschizător de drumuri. Prin maniera de teologhisire și abordarea polemică el a oferit soluții eficiente în lupta împotriva ereziilor, iar prin atitudinea sa apologetică, a lămurit raporturile cu viața socială și cultura timpului. Mai mult, limba în care a scris a devenit un veritabil vehicul pentru teologia apuseană. De aceea, imaginea lui Tertulian rămâne reprezentativă pentru majoritatea apologeților de limbă latină. Începând de la Minucius Felix, Sfântul Ciprian de Cartagina, Lactanțiu,

---

[446] *Apologeticum* XXI, 9-11.
[447] *Apologeticum*, XXX, 1.
[448] *Apologeticum*, L, 2-3.

Novațian, Ieronim, la poeții creștini, Fericitul Augustin și Vincențiu de Lerin, la perioada Medievală, Renaștere sau Reformă, Tertulian a fost permanent prezent prin ideile sale.[449]

Al doilea mare nume din lista apologeților latini ai primelor veacuri este ***Marcus Minucius Felix***. A fost contemporan cu Tertulian.[450] Fericitul Ieronim ne informează că „a fost avocat de vază la Roma și a scris un dialog între creștini și păgâni, pe care l-a numit *Octavius*".[451] La rândul său, Lactanțiu îl așază „*printre apologeții cei mai importanți ai creștinismului*".[452] În tinerețe a dobândit o cultură aleasă, cunoscându-i foarte bine pe filosofii antici, din lucrările cărora s-a inspirat cel mai adesea. Alcătuirea operei sale reprezintă în fapt o evaluare apologetică a realităților contemporane, exprimată în cheia dialogurilor platonice. Se pare însă că o contribuție esențială în lucrarea sa mărturisitoare a avut-o înrâurirea lui Tertulian.[453] Diferențele de gândire și abordare sunt însă evidente. De vreme ce „marele african nu acorda nicio valoare religiei și filosofiei păgâne într-o intransigență și ostilitate violent manifestate față de trecut în multele sale scrieri, Minucius Felix, convins și el că creștinismul este ceva cu totul nou, se manifestă totuși mai conciliant față de păgânism, demonstrând superioritatea absolută din toate punctele de vedere a noii religii, atât de disprețuită și prigonită față de cea veche".[454]

---

[449] Lucrarea mărturisitoare pe care Tertulian a aşezat-o în slujba Bisericii a fost în primul rând „foarte precisă, conţinutul ei întărind inelul de legătură al credinţei creştine şi pregătind astfel minţile pentru judecarea corectă a celor întâmplate. Pentru aceasta, influenţa ei în cercurile creştine este atât de evidentă, dobândind chiar marele privilegiu de a fi tradusă în limba greacă" (Rev. John B. Delaunay, *Tertullian and his Apologetics. A Study of Early Christian Tought*, University Press, 1914, p. 128).

[450] Data naşterii şi a morţii sale au rămas incerte. Se cunoaşte doar faptul că cei doi s-au cunoscut reciproc. Motivul convertirii ar fi fost de asemenea suferinţa pe care creştinii o purtau pe nedrept în faţa autorităţilor statale. În calitatea sa de avocat, se pare că Minucius a văzut foarte multe procese, în urma cărora creştinii ajungeau să-şi împartă dreptatea în supliciile ighemonilor, pe arene, în confruntarea cu fiarele sau cu focul.

[451] Ieronim, *Despre bărbaţii iluştri*, Cap. LVIII, p. 52.

[452] Lactanţiu, *Div. Inst.* 5, 1, 21.

[453] Există întra-adevăr un puternic paralelism între numeroasele citate din *Octavian* şi lucrările tertuliene *Apologeticum*, *Ad nationes*, *De anima* sau *De corona*. Similitudinea merge dincolo de unele cuvinte, idei, expresii sau argumente prezente la ambii apologeţi. Este vorba aici de un întreg raţionament, care nu ar putea fi nici pe departe fortuit (E. Amann, *Minucius Felix*, en „Dictionaire de Theologie Chatoloque", vol. 10B, p. 17, 96).

[454] T. Bodogae, *Apologeţi de limbă latină*, p. 343.

Cea mai notabilă scriere a sa rămâne lucrarea *Octavius*, cu toate că patrologii nu au o poziție unitară cu privire la paternitatea ei. Cu toate acestea, contextul social și religios din capitala Imperiului Roman și mai cu seamă interacțiunea dintre Roma și creștinismul african îl confirmă pe Minucius Felix ca autor al ei.[455] Este alcătuită sub forma unui dialog, care, după unii, ar fi fost imaginar. Cele trei personaje care apar aici sunt: autorul, Q. Caecilius Natalis și Octavius Januaris. Tonul pe care îl adoptă și, implicit, conținutul lucrării o rânduiește distinct de celelalte scrieri apologetice ale epocii. De data aceasta, destinatarii nu mai sunt împăratul roman, senatorii sau poporul, ci „oamenii cultivați de litere și artă, prieteni ai elocinței și ai înțelepciunii... Planul apologiei este foarte simplu: autorul, Marcus Minucius Felix, pleacă din Roma în plimbare pe plaja de la Ostia cu doi prieteni, Octavius Januarius și celălalt păgân, Caecilius Natalis. În urma unei discuții înverșunate și ample asupra valorii celor două religii, prezidată de autor, păgânul se convertește".[456]

Inspirată din stilul lucrărilor lui Cicero (*De natura deorum*), apologia lui Minucius Felix se remarcă în primul rând prin complexitatea antitezei dintre creștinism și păgânism. Gândirea sa „impresionează la nivelul filosofiei laice", valorificând cu iscusință cele mai importante izvoare ale literaturii profane. Ideile lui Platon, ale stoicilor, Cicero sau Seneca, se găsesc oglindite în paginile scrise de apologetul latin. Toate acestea sunt prezentate în detrimentul Sfintei Scripturi, care „lipsește cu desăvârșire din lucrare". „Ideile centrale ale lucrării, spune Stylianos Papadopoulos, monoteismul și învierea morților, sunt susținute cu argumente logico-filosofice. Cu aceste informații, ***Minucius trebuie considerat filosof religios și nu teolog creștin***".[457]

Pornind de la aceste considerații, vom încerca să identificăm în cele ce urmează principalele coordonate apologetice ale gândirii sale, desprinse din lucrarea „*Octavius*". Astfel, în primă instanță, după ce prezintă tradiția și ritualurile păgâne, ***Caecilius*** socotește religia creștină drept ceva cu neputință de demonstrat în modul realităților concrete. „Unde este acel Dumnezeu singur, retras, părăsit, necunoscut de nicio împărăție, nici măcar de religia romană? Numai nenorocitul

---

[455] *Minucius Felix*, with an English translation by Gerald H. Rendall, based on the unfinished version by W.C.A. Kerr, Chambridge, Massachusetts , Harvard University Press, London, William Heinemann LTD, 1957, p. 304.
[456] T. Bodogae, *Apologeţi de limbă latină*, p. 345.
[457] Stylianos Papadoupulos, *Patrologie*, vol. I, p. 315.

neam al iudeilor a cinstit un singur Dumnezeu, dar fățiș, în temple, cu altare, cu sacrificii și ceremonii. Dar și acest Dumnezeu și-a pierdut atât de mult puterea, încât și el, și națiunea Lui sunt acum prizonierii romanilor".[458] Sub această judecată tangibilă, ***Caecilius*** atacă și semnele Parusiei, arătând că universul „nu se poate răsturna, rupându-se bolta cerească și legătura tuturor elementelor".[459] În sprijinul tezei sale, Caecilius contestă posibilitatea unei filosofii creștine. Toate afirmațiile sale potrivnice creștinismului sunt generate însă de ignoranță, nu de „viclenie sau rea voință", fiind lămurite rând pe rând de ***Octavius***. În primul rând, el arată că adevărul trebuie să reiese cu prioritate din orice discuție. Arată de asemenea simplitatea prin care se exprimă credința creștină. În acest fel, „cu cât vorbirea e mai neîmpodobită, cu atât judecata e mai atrăgătoare, căci nefiind înzorzonată de cuvinte pompoase și țipătoare, se păstrează așa cum este, adică limpede, cu legea adevărului".[460] Simplitatea invocată de Octavius este exprimată imediat prin comparații de logică simplă, legate de entitatea firii umane. „Omul, se întrebă retoric, este o plăsmuire de prime elemente, o înrâurire de atomi, sau mai degrabă Dumnezeu l-a făcut, l-a plăsmuit și l-a însuflețit? Aceste întrebări nu ni le punem fără a cerceta și problema universului, pentru că amândouă se leagă și se confundă într-atât, încât n-ai putea ști temeiul existenței omului, dacă n-ai cerceta cu atenție problema dumnezeirii".[461] În această notă, Octavius își apropie interlocutorul de ***originea divină a întregii existențe***, pe care o arată mai simplu de înțeles în realitatea ei duhovnicească. „Iată însuși cerul, adaugă el, ce întindere nesfârșită! Ce repede se învârtește! Noaptea, când e ciucur de stele, sau ziua, când îl străbate soarele! Ce minunat și ce dumnezeiesc echilibru a pus în el cârmuitorul cel mai iscusit!".[462]

Pentru a arăta măreția lui Dumnezeu și familiaritatea Lui cu viața noastră, Octavius invocă pe rând argumente din operele marilor filosofi antici. Astfel Maro îl asemăna pe Dumnezeu cu „un spirit care a străbătut de la început universul, punând în mișcare totul, s-a răspândit pe cer, s-a răspândit apoi în cer, pe pământ și în toate celelalte, dând naștere oamenilor și celorlalte viețuitoare". El invocă de

[458] Octavius, X, 3-4.
[459] Octavius XI, 1.
[460] Octavius XVI, 6.
[461] Octavius XVII, 1-2.
[462] Octavius, XVII, 5.

asemenea idei și concepte din operele lui Tales din Milet, Aneximene, Diogene din Apolonia, Socrate, Pitagora, Xenofon etc. Ajungând la **Platon**, Octavius afirmă că „vorbele lui ar fi și mai clare ca gândire și stil, dacă nu le-ar întuneca uneori, amestecându-le cu convingerile politice. În scrierea sa Taimaios el dă chiar numele de Dumnezeu părintelui lumii, făuritorul sufletului, făcătorul celor cerești și pământești, și te previne că-i greu să-l găsești, din cauza puterii Sale necrezut de mari, și, iarăși, că e cu neputință să vorbești despre El în public, chiar când l-ai cunoscut".[463]

Ultimul capitol, cel de al XL-lea al lucrării, aduce cu sine convertirea lui Caecilius, care recunoaște superioritatea argumentelor religiei păgâne, față de păgânismul pe care îl practica. Drept consecință, acesta se convertește, mărturisind că „*recunoaște Providența unică, admite pe Dumnezeu și crede în sinceritatea credinței creștine, care a devenit și a sa*".[464]

Sfântul Ciprian de Cartagina „este prin excelență primul Părinte și învățător pe care l-a dat Biserica Apuseană. Dacă Tertulian este primul mare teolog al Apusului latin, Sf. Ciprian este primul său teolog ortodox, primul său teolog episcop și primul său episcop martir".[465] Pe numele său întreg *Caecilius Cyprianus qui et Thascius*,[466] Sfântul Părinte s-a născut în perioada 200-210, părinții săi fiind păgâni. A primit botezul creștin în anul 245, acumulând până atunci o educație aleasă și activând deja ca profesor de retorică. Cu toate că nu l-a cunoscut personal pe Tertulian, l-a admirat în mod deosebit, socotindu-l maestrul său în cele ale teologiei. A slujit mai întâi ca preot în Cartagina, fiind hirotonit la scurtă vreme după botez. În anul 248/249, Sfântul Ciprian a fost ridicat la rangul de episcop al acestei regiuni, fiind confirmat „prin vocea poporului și împotriva unui grup de preoți în vârstă, printre care și un oarecare Novatus". În perioada slujirii sale ca episcop are numeroase încercări, trecând, alături de păstoriții săi, prin prigoana persecuțiilor lui Deciu (250) și Valerian. Sfântul Părinte a

---

463 Octavius XIX, 14.

464 Octavius XL, 2.

465 Stylianos Papadoupulos, *Patrologie*, vol. I, p. 405.

466 Prenumele Caecilius este împrumutat de la mentorul şi duohvnicul său, evlaviosul preot Caecilius din Cartagina datorită căruia s-a convertit la creştinism. „Prenumele Thascius pare a reda idiomul punic local al latinescului Caprianus (de la caper/capra), deformare a lui Cyprianul (de la insula Cypru)" (vezi Prof. Ion Diaconescu, *Prefaţă* la lucrarea Sf. Ciprian, Episcopul Cartaginei, *Scrisori*, traducere din limba latină de prof. Ion Diaconescu şi prof. dr. Ovidiu Pop, Ed. Sofia, Bucureşti, 2011, p. 6, nota 2.

luat atitudine pentru lămurirea poziției celor ce părăsiseră Biserica în timpul acestor persecuții (lapsilor). În schimbul reprimirii lor în comunitatea eclesială, Sf. Ciprian le cere să facă penitență. O altă problemă la care găsește rezolvare, care însă îl scoate temporar de sub autoritatea Romei, este cea a „reprimirii ereticilor în Biserică". Se punea problema dacă botezul acestora era valid sau nu. „Sfântul Ciprian și sinoadele convocate cu acest prilej la Cartagina (anii 251 și 252) se pronunță însă pentru nevalidarea botezului eretic. Această părere a fost împărtășită și de episcopii orientali, în frunte cu Firmilian al Cezareei".[467] Bogata lucrare de mărturisire a Sfântului Părinte este împodobită cu cununa muceniciei, fiind decapitat la data de 14 septembrie 258.[468] Mărturii despre viața și martirajul său, putem găsi în lucrările: *Acta Proconsularia*, *Vita Caecilii Cyprianis*, însemnările Fericitului Ieronim în *De virisi illustribus* (67), precum și operele și mai ales în scrisorile sale.[469]

Ideile Sfântului Părinte au fost centrate în primul rând pe Sfânta Scriptură și apoi pe opera lui Tertulian. Aceste două coordonate i-au fost „sprijin și întărire în marșul său către moarte: Da magistrum – zicea el, când cerea una din cărțile marelui înaintaș pentru lectura zilnică, alături de Sfintele Scripturi".[470] Cunoștea de asemenea foarte bine literatura profană de limbă latină, de care s-a folosit adesea în *apologiile sale*.

Opera scrisă cuprinde tratate sau opuscule, omilii, lucrări polemice și scrisori.[471] În cele ce urmează, vom avea în vedere doar

---

[467] Pr. lect. dr. Constantin Băjău, *Constituția Bisericii în opera Sfântului Ciprian al Cartaginei*, în Analele Universității din Craiova, Seria „Teologie", anul V, nr. 6/2000, p. 117.
[468] Remus Rus, *Dicționar enciclopedic...*, p. 139-140.
[469] Într-un studiu foarte amănunțit, alcătuit la 1700 de ani de la mucenicia Sfântului Ciprian, părintele profesor Ioan G. Coman oferă detalii despre conținutul acestor lucrări, amintind totodată că „aprecierile scriitorilor patristici sau ale unor creştini contemporani, ca Firmilian al Cezareei Pontului, Corneliu al Romei, Caldonius, Nemesianul, Lucius şi alţi corespondenţi ai săi sunt relative, în niciun caz definitiv concludente" (Pr. prof. Ioan Gh. Coman, *Personalitatea Sf. Ciprian*, în Revista „Studii Teologice", nr. 5-6/1959, p. 256).
[470] Prof. Nicolae Chiţescu, *Studiu introductiv* la lucrarea Sf. Ciprian al Cartaginei, *Despre unitatea Bisericii universale. Despre condiţia muritoare a omului*, traducere din limba latină de pr. prof. Alexandru I. Stan şi Adina Roşu, note de pr. prof. Alexandru I. Stan şi Ierom. Policarp Pîrvuloiu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2013, p. 11.
[471] Catalogul lucrărilor sale - la diaconul Pontius, *Vita Cypriani*, VII; PL, t 3, col. 1487-1488; Momensen, *Hermes*, 1886, t. XXI, p. 142; Sylianos Papadopoulos aşează cronologic opera Sfântului Părinte, identificâd ca specific al acesteia „stilul clasic şi original al retorilor latini", frumuseţea cuvântului, tonul „îngrijit, liniştit, blând şi măsurat". Sunt menţionate astfel 16 titluri (vezi: *Patrologie*, vol. I, p. 413-416).

scrierile cu subiect apologetic. Prima lucrare din această categorie, după catalogul lui J. Tixeront, intitulată „*Ad Donatum*" – „Către Donat" – , a fost alcătuită cel mai probabil la scurt timp după convertire (246). Sfântul Ciprian prezintă aici, pornind de la propria experieță, transformarea morală a omului prin Taina Sfântului Botez și conlucrarea nemijlocită cu harul Preasfântului Duh. „*Ad Demetrianum*" sau „Către Demetrie" (252) prezintă atitudinea Sfântului Părinte față de blasfemiile unui păgân. Acesta arunca vina pe creștini pentru toate lucrurile rele ce se întâmplau în lume (foametea, ciuma, războiul, seceta).[472] Argumentele sale, sprijinite intens pe cuvântul Sfintei Scripturi, arată că „necredința este cauza tuturor lucrurilor rele, atrăgând negreșit mânia lui Dumnezeu". O altă lucrare cu caracter apologetic, așezată în lista operelor Sfântului Părinte, este și „*Quod idola non sint Dii*" („Că idolii nu sunt dumnezei"). Scrisă cel mai probabil înainte de anul 250, lucrarea se inspiră foarte mult din *Apologeticul* lui Tertulian. Având o paternitate contestabilă, apologia combate vehement pericolul idolatriei, susținând creștinismul ca religie de valoare autentică, singurul vehicul de propagare a adevărului. Cea de a IV-a însemnare a Sfântului Părinte pe acest filon este „*Testimonia ad Quirindum*" (249-260). Este o trilogie apolologetică de „mare importanță pentru istoria textului Scripturii, din moment ce privește în special o adunare de fragmente biblice referitoare la comportarea iudeilor față de Domnul, hristologia (primele două cărți) și viața morală a creștinilor (cartea a treia)". Ultima lucrare apologetică, după catalogul lui J. Tixeront, este „*Ad Fortunatum*"/ „Către Fortunat" (257). Cu o bază scripturistică temeinic argumentată, autorul reușește prin această scriere să-i întărească pe creștinii care sufereau în timpul persecuțiilor, explicând folosul neprețuit al muceniciei și al slujirii lui Hristos până la sânge.[473]

Ca teolog, s-a remarcat printr-o contribuție esențială în dezvoltarea conceptului eclesiologic de „***catolicitate***". Profesorul Stylianos Papadopoulos schițează principalele coordonate ale teologiei Sf. Ciprian, cu evidență și aplicabilitate în plan apologetic și mărturisitor. „**1.** Stăruința

---

[472] În vremea aceea Cartagina trecea printr-o grea epidemie de ciumă, considerată drept „pedeapsă pentru faptele creştinilor" (Remus Rus, *Dicţionar enciclopedic...*, p. 140).

[473] Vezi aici: Rev. J. Tixeront, *A Handbook of Patrology,* English traslation after the fourth French Edition, second edition, B. Herder Book Co., London, 1923, p. 121-122; Papadopoulos, *Patrologie,* vol. I, p. 413-415.

în Tradiție și distingerea clară între adevăr și cutuma bisericească.[474] **2.** Prezentarea gândirii sale ca interpelare a Scripturii și folosirea excepțional de redusă a gândirii extrabisericești, pe care în ciuda acestui lucru o studiase și o cunoscuse bine. **3.** Conducerea și iluminarea Sfântului Duh".[475]

Sub aceste coordonate, Sfântul Ciprian se remarcă drept unul dintre cei mai de seamă teologi ai Apusului creștin. Teologul catolic Joseph Tixeront nu îl așează în rândul teologilor speculativi, socotindu-l mai mult un om de experiență practică, „un episcop asemenea Sfântului Ambrozie sau Sfântului Leon... implicându-se în probleme doctrinare după măsura în care instruirea poporului cerea acest lucru, veghind asupra tuturor să-și păzească cu pace mintea, întrucât, socotea el, toate energiile sufletului trebuie să fie concentrate spre schimbarea lăuntrică. De altfel, un admirator și discipol al lui Tertulian, fiind atât de calm și echilibrat pe cât maestrul său era de excesiv. Elocința sa era împodobită cu togă, păstrând întotdeauna un aer solemn și mărturisitor. Totuși, datorită calmității și stăpânirii de sine de care dădea întotdeauna dovadă, influența asupra compatrioților săi și asupra întregii Biserici a fost imensă. Dacă scaunul Romei era «scaunul lui Petru», de asemenea cel al Cartaginei era, în secolul patru, «*scaunul lui Ciprian*». Acest spirit propriu Romei și totodată întregului Apus s-a multiplicat în acest geniu practic și în extraordinarul său talent practic de a-l conduce pe credincios".[476]

În context apologetic, contribuția Sfântului Ciprian de Cartagina este inestimabilă. Elementele de morală, pastorație, antropologie și ontologie creștină sunt completate de elaborări dogmatice competente, prin care se oferă exemple și soluții concrete, vrednice de urmat într-o perioadă de intens zbucium și frământare socială. Se remarcă însă, și rămâne de consemnat, poziția sa cu privire la „*unitatea Bisericii Universale*". Astfel, lucrarea „*De Catholicae Ecclesiae Unitate*" oferă și astăzi răspunsuri și lămuriri cu privire la problemele de ordin ecumenic și interreligios.[477] Atitudinea Sfântului Părinte ar

---

[474] Epistola 74, 9:

[475] St. Papadoupulos, *Patrologie* ..., p. 406. Scrisorile: 11, 3; 16, 4; 36, 1-2, 17-19; 57 etc.

[476] J. Tixeront, *History of Dogmas*, vol. I, *The Antenicaean Theology*, translated from the first French edition by H.L.B., St. Luis, M.O., and Freiburg (Baden), 1910, p. 356-357.

[477] În perioada păstoririi Sfântului Părinte, prigoanele împotriva creștinilor au generat scindare momentană a Bisericilor de limbă latină. Roma și nordul Africii, acolo

putea fi socotită în mare măsură intransigentă, combătând sub orice formă schisma și erezia, în care a văzut pericolele principale și amenințările cele mai directe la unitatea corpusului eclesial. El împărtășește conștiința deplină că *„Biserica pe care o reprezintă este singura adevărată și ea adună laolaltă doar pe cei drepți. În ceea ce-i privește pe cei căzuți, ei și-au pierdut sufletele încă din această viață”*.[478]

O notă dominantă a lucrării „Despre Unitatea Bisericii” a Sfântului Ciprian o constituie puternica argumentare scripturistică, imaginile și simbolurile folosite ca exemple spre lămurirea problemelor de ordin apologetic. Atitudinea mărturisitoare de care dă în permanență dovadă reprezintă tonul principal, pe care îl impune în chip benefic credincioșilor săi. Sub orice formă, creștinul trebuie să rămână veghetor și lucrător, pentru a păzi Biserica de vrăjmași. „Noi nu trebuie să ne temem numai de persecuțiile și de atacurile fățișe, destinate să coboare și să prăbușească

---

unde se afla şi scaunul episcopal al Cartaginei, ajunseseră la variaţiuni de consens vis-à-vis de anumite puncte doctrinare, referitoare la reprimirea „celor căzuţi”. Astfel, în conformitate cu vechile canoane, „apostaţii erau excluşi din Biserică şi nu mai puteau fi reintegraţi decât în urma unei pocăinţe stabilite de ierarhie. Se căutase însă o modalitate a uşurării situaţiei celor căzuţi de la credinţă prin garantarea credinţei lor – ori, după unii, potrivit principiului apusean al reversibilităţii meritelor – de către confesori, adică de către cei care, cu riscul vieţii, mărturisiseră pe Hristos în faţa autorităţilor păgâne, dar scăpaseră cu viaţă numai după închisoare, chinuri, mutilare etc., confesorii ofereau celor căzuţi «un bilet de împăcare» (libellus pacis), cu care aceştia erau reprimiţi în Biserică. Abuzurile cu această cale de revenire la Biserică a apostaţilor au devenit scandaloase pentru adevăraţii creştini: unii confesori, din milă, din interes ori din dispreţ faţă de rânduielile Bisericii, nu făceau deosebire între apostaţi şi nu mai ţineau seama de ierarhi. Sfântul Ciprian aminteşte de rânduielile canonice şi până unde se poate extinde mila faţă de apostaţi, dreptul confesorilor şi al ierarhilor, în acest proces complex. De unde a urmat un conflict grav între el şi comunitatea credincioasă pe de o parte şi unii apostaţi şi unii confesori pe de alta. Căci nici apostaţii nu acceptau totdeauna o lungă şi grea pocăinţă publică drept condiţie a reprimirii lor în Biserici, nici confesorii şi chiar unii preoţi nu acceptau blamul de a a fi primit prea cu uşurinţă iarăşi pe cei care se lepădaseră de Hristos în faţa morţii”. În acest context, date fiind şi tendinţele de scindare, generate de unii preoţi, demersul Sfântului Părinte s-a concentrat permanent spre unitatea Bisericii. Lucrarea de faţă, alcătuită în această împrejurare, oferă o generoasă apologie asupra atributului Catolicităţii. Întregul conţinut se exemplifică prin imagini şi simboluri scripturistice, aşezate cu înţelepciune de marele ierarh în contextul provocărilor vremii (vezi aici Prof. Nicolae Chiţescu, *Apologeţi de limbă latină,* p. 428-429).

[478] Pr. lect. dr. Constantin Băjău, *Constituţia Bisericii în opera Sfântului Ciprian al Cartaginei,* p. 118.

pe servitorii lui Dumnezeu, spune Sfântul Părinte. E mai ușoară paza, când primejdia se vede și sufletul se pregătește din timp de luptă, când adversarul se declară ca atare. Dar este mai periculos și mai de temut dușmanul, când se strecoară nevăzut, când este ascuns sub masca înșelătoare a păcii, se târăște ca un șarpe împotriva noastră, din care cauză este și numit astfel".[479] El le cere totodată credincioșilor săi să fie statornici în *lucrarea credinței* prin „*păzirea poruncilor credinței*" și împlinirea sfintelor învățături, pe care Domnul le-a împărtășit prin predanie. În acest sens, Sfântul Părinte arată necesitatea statornicirii întru adevăr, singura garanție sigură a dobândirii vieții veșnice. „Trebuie, așadar, să rămânem în cuvintele Lui, să învățăm și să facem ce ne-a învățat și I-a făcut Lui. De altfel, cum poate spune că crede în Hristos cel ce nu face ce l-a învățat Hristos să facă? De unde să primească răsplata credinței? În mod necesar, cel furat de duhul greșelii se clatină și rătăcește dintr-un loc în altul, hărțuit ca praful pe care-l poartă vântul, căci umblând ***nu va ajunge la mântuire cel ce nu merge pe calea mântuitoare a adevărului***".[480]

Capitolul IV al lucrării descrie în detaliu coordonatele prin care se definește „unitatea Bisericii". „Piatra credinței", despre care vorbește Mântuitorul Hristos în convorbirea cu Sfâtul Apostol Petru,[481] reprezintă cheia de boltă a acestei lucrări sinergice. Domnul a rânduit astfel „obârșia acestei unități, începând-o de la unul singur. Și ceilalți Apostoli erau tot ceea ce a fost Petru, înzestrați cu onoare și putere, dar începutul pleacă de la unul, pentru ca Biserica lui Hristos să se arate în unitatea sa".[482] Textul Sfântului Ciprian a fost folosit de romano-catolicii, încă din Evul Mediu, pentru argumentarea primatului papal. În capitolul următor este lămurită pe deplin această problemă, Sfântul Părinte arătând Episcopatul (colegiul episcopilor) drept „unul singur, din care deține fiecare în mod solidar o parte... La fel razele sunt multe, mai spune el, dar lumina este una singură, ramurile arbo-

---

[479] *De Chatholicae Ecclesiae Unitate,* cap. 1, în „Apologeţi de limbă latină", p. 434.
[480] *De Chatholicae Ecclesiae Unitate,* cap. 2, p. 435.
[481] Cf. Mt. 16, 18-19: „Şi Eu îţi zic ţie, că tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea şi porţile iadului nu o vor birui. Şi îţi voi da cheile împărăţiei cerurilor şi orice vei lega pe pământ va fi legat şi în ceruri, şi orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat şi în ceruri".
[482] *De Chatholicae Ecclesiae Unitate,* cap. 4, p. 437.

relui sunt multe, dar puterea-i una, fondată cu ajutorul rădăcinii".[483] *Fidelitatea* este iarăși un atribut la care episcopul cartaginez face referire, în folosul unității Bisericii. Această direcție de slujire nu poate fi decât una, după cuvintele Mântuitorului Hristos: „*Cine nu e cu Mine, e împotriva Mea și cine nu culege cu Mine, risipește*".[484] „Această unitate, consfințită prin jurământ, această legătură a unirii inseparabile" se aseamănă cu „*cămașa Domnului Iisus Hristos*", întrucât „aceasta n-a fost tăiată și risipită în mai multe bucăți, ci s-a tras sorți pentru ea, ca să fie primită întreagă și cel ce se îmbracă cu ea s-o aibă fără vreo lipsă și neîmpărțită cu altcineva".[485]

Ieșirea din această unitate, sau mai bine zis părăsirea ei, este cauza care duce la erezie. Domnul îngăduie aceste lucruri, respectând datul primordial al libertății și în același timp dorind „să vadă bine cei a căror credință rămâne întreagă și neclintită".[486] Zămislire a propovăduirilor mincinoase, cei înșelați de eretici s-au auto-exclus din comunitatea Bisericii. „Deși nu poate fi decât un singur botez, ei se cred demni să boteze, promit binefacerea apei vii și mântuitoare, după ce au părăsit izvorul vieții. În felul acesta, oamenii nu se spală, ci mai rău se murdăresc, nu se curățesc de păcate, ci dimpotrivă și le înmulțesc. O asemenea naștere n-aduce fii lui Dumnezeu, ci diavolului. Născuți din minciună, nu primesc făgăduiala adevărului. Rod al perfidiei, pierd grația credinței. *Nu pot veni la răsplata păcii cei ce au rupt pacea Domnului din nebunia dezbinării*".[487] Sfântul Ciprian arată în continuare gravitatea acestui păcat, pe care „nici suferința nu-l poate purifica. *Nu poate fi martir, mai spune el, cel ce nu este cu Biserica*. Nu intră în împărăția cerurilor cel ce a părăsit Biserica, locțiitoare pe pământ a împărăției cerești".[488] Pentru a arăta consecințele grave asupra vieții celor ce părăsesc Biserica, Sfântul Părinte a apelat la trei exemple din Vechiul Testament.[489] *Core, Datan și Abiron* sunt cei care „au încercat să răpească lui Moise și lui Aaron dreptul de a sacrifica și îndată au fost pedepsiți pentru încercările lor: legăturile pământului s-au rupt, o adâncă prăpastie s-a deschis sub picioarele lor și

---

[483] *De Chatholicae Ecclesiae Unitate,* cap. V, p. 438.
[484] Cf. Mt. 12, 30.
[485] *De Chatholicae Ecclesiae Unitate,* cap. VII, p. 439.
[486] *De Chatholicae Ecclesiae Unitate,* cap. X, p. 441.
[487] *De Chatholicae Ecclesiae Unitate,* cap. XI, p. 442.
[488] *De Chatholicae Ecclesiae Unitate,* cap. XIV, p. 444.
[489] Cf. Num. 16, 1-35.

i-a înghițit de vii”.[490] În ultima parte a lucrării sale (cap. XXI-XXII), Sfântul Părinte întocmește o critică aspră asupra „slăbiciunilor duhovnicești și abaterilor *confesorilor*”.[491]

Tot Sfântului Ciprian al Cartaginei îi aparține celebra expresie: „extra Ecclesiam nulla salus” („în afara Bisericii nu există mântuire”).[492] În conținutul lor profund dogmatic, cuvintele episcopului cartaginez generează și astăzi dispute ideologice cu privire la „identificarea limitelor harismatice ale Bisericii cu limitele sale canonice”. În felul acesta, se disting foarte clar două tendințe de manifestare practică în ceea ce privește viața eclesială. Sub această stare de fapt, de vreme ce „Biserica răsăriteană a rămas fidelă gândirii Sfântului Ciprian (punând accent pe importanța unității în defavoarea schismei), Bisericile apusene au urmat învățătura Fericitului Augustin (care făcea distincție între limitele canonice și cele harismatice ale Bisericii, încât cei care nu se mai regăseau canonic între granițele Bisericii se puteau totuși regăsi harismatic în Biserică în diferite moduri)”.[493] În decursul timpului, expresia Sfântului Ciprian a fost intens dezbătură în cercurile teologice, ajungând în cele din urmă subiect de dezbatere în cadrul Mișcării Ecumenice a Bisericilor.

Foarte citată în mediile teologice occidentale moderate, abordarea mitropolitului ***Kallistos Ware*** invocă principiul iconomiei divine în perspectivă soteriologică. „*Extra Ecclesiam nulla salus*. Întregul înțeles și interpretarea categorică și directă a acestui aforism se ascunde în tautologia sa. În afarea Bisericii nu există mântuire, pentru că mântuirea este în Biserică. Am putea oare spune că cineva, care nu participă la

[490] *De Chatholicae Ecclesiae Unitate*, cap. XVIII, p. 447.

[491] Aceştia erau „creştinii care nu s-au lepădat de credinţă, ci au mărturisit pe Domnul cu preţul vieţii lor, dar au scăpat vii, uneori cu răni, ori cu unele părţi ale trupului lipsă, din prigoane” (Prof. Nicolae Chiţescu, *De Chatholicae Ecclesiae Unitate*, p. 448, nota 63).

[492] Această expresie este aşezată de Sfântul Părinte în contextul fidelităţii desăvârşite prin care se leagă credinciosul de trupul eclesiastic. El numeşte Biserica „Mireasa lui Hristos, curată şi neprihănită”, care „nu poate fi adulteră, cunoaşte o singură casă, cu castă pudoare păzeşte jurământul unui singur pat. Ea ne păstrează lui Dumnezeu, ea rezervă Împărăţia Domnului pentru fiii ei. Cine se desparte de Biserică şi se uneşte cu alta îşi calcă promisiunile faţă de Biserică, şi cine părăseşte Biserica lui Hristos nu va avea răsplată de la Hristos, căci devine un străin, un profan, un duşman. Cine nu are ca mamă Biserica nu poate avea pe Dumnezeu ca tată” (*De Chatholicae Ecclesiae Unitate*, cap. VI, p. 438-439).

[493] Adrian Boldişor, *Importanţa şi actualitatea dialogului interreligios pentru lumea contemporană: istorie, perspective, soluţii*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2015, p. 168.

viața Bisericii, este cu adevărat condamnat? Bineînțeles că nu. Cu atât mai puțin că dacă cineva se află în Biserică, este cu siguranță mântuit. După cum Fericitul Augustin a remarcat cu înțelepciune: «*Câte oi care astăzi sunt înăuntru, vor fi afară, și câți lupi care acum sunt afară, atunci vor fi înăuntru!*».[494] De vreme ce nu este o separare între Biserica «văzută» și cea «nevăzută», pot exista astfel membri ai Bisericii care nu sunt atât de vizibili, a căror lucrare este cunoscută numai de Dumnezeu. Dacă cineva este mântuit, trebuie să fie într-o oarecare măsură membru al Bisericii, însă în ce fel nu am putea spune".[495]

Pentru noi rămâne normativ punctul de vedere al părintelui profesor ***Dumitru Stăniloae***, pe care îl considerăm în această problemă mult mai lămuritor. El pleacă de la ideea că „existența Bisericilor nu înseamnă că Dumnezeu Și-a restrâns lucrarea numai în cadrul lor. Fiul lui Dumnezeu, spune el, S-a întrupat, asumând o natură umană care nu era încă Biserică. Noul Testament ne istorisește apoi de cazuri când Dumnezeu lucrează asupra oamenilor în mod direct, fără mijlocirea predicii Apostolilor, adică a Bisericii (sutașul din Evanghelie, Saul, Corneliu etc.). Sfântul Apostol Pavel și experiența generală ne confirmă că Dumnezeu Își exercită judecata Sa și asupra celor ce nu fac parte din Biserică, atunci când nu împlinesc voia Lui înscrisă în inima lor (Romani 1, 18-22; 2, 14)".[496] Nu poate fi vorba nici pe departe de o excludere a celor ce sunt în afara viețuirii canonice și sacramentale pe care o generează Trupul tainic al Domnului, care este Biserica.

Sfântul Ciprian apără această identitate și mărturisește necesitatea ei. El vorbește în contextul necesităților pastorale cu care se confrunta. Cei care părăsiseră Biserica și doreau să se reîntoarcă, trebuiau să conștientizeze valoarea sacramentală a lucrurilor. Pentru cei ce erau acum „*extra Ecclesiam*", el lasă loc să vină și să se împreuneze în mod concret și real cu Mântuitorul Hristos. Ține de asemenea cont de această dinamică a lucrării harice, însă accentuează tot mai mult finalitatea soteriologică. Iată, prin urmare, de ce această problematică de substrat teologic este atât de

---

[494] „How many sheep there are without, how many wolves within!"/„Quam multae oves foris, quam multi lupi intus!" (Augustin, *Omilii la Ioan*, 45, 12).
[495] Kallistos Ware, *The Orthodox Church*, third Edition, New York: Penguin Books, 1993, p 123.
[496] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în Revista „Ortodoxia", nr. 4/1967, p. 527-528.

dezbătută astăzi, când se vorbește tot mai mult despre „*importanța și necesitatea dialogului interreligios pentru lumea contemporană*”.[497]

Caecilius Firmianus Lactanțiu (cca. 240 - cca. 320) reprezintă, de asemenea, una dintre cele mai proeminente figuri ale apologeticii patristice de limbă latină. Originar din Africa romană, el s-a născut la mijlocul secolului al III-lea din părinți păgâni. A studiat temeinic retorica, fiind ucenicul lui Arnobius cel Bătrân din Sicca. Nu a reușit niciodată să pledeze în forum ca avocat sau jurist, neavând talent oratoric. S-a remarcat însă ca profesor, predând mai întâi retorica în Cartagina și chiar la Nicomidia, în Bithynia, pe atunci capitala Imperiului de Răsărit, unde a fost solicitat personal de Dioclețian. Convertirea la creștinism a venit în Bithynia, fiind impresionat de chinurile la care erau supuși creștinii. Personal descrie acest moment, socotindu-l crucial pentru viața și opera sa. „*Pe când, chemat fiind, predam disciplinele oratorice în Bithynia, cum se întâmpla ca în același timp să fie nimicit templul lui Dumnezeu, au apărut doi inși în același loc, lovind în adevărul care și așa zăcea la pământ*”.[498] El descrie aici începutul prigoanei împotriva creștinilor, arătând pe cei doi păgâni, un filosof și un jurist, care citiseră decretul imperial anticreștin în piața publică. „Astfel, împins de impietatea lor plină de trufie, dar și de conștiința adevărului însuși – dacă nu chiar de Dumnezeu, după câte se pare – am luat asupra mea această misiune, ca prin toate puterile talentului meu să resping acuzațiile îndreptate împotriva dreptății”.[499]

Din cauza convingerilor sale, el a fost îndepărtat de la catedră. Această stare de fapt, „forțată sau nu, a fost cauza unor grave lipsuri materiale, deoarece activitatea scriitoricească nu era rentabilă. Primele sale scrieri din această perioadă, de după 303, au fost lucrări de apologetică creștină: «*Despre opera creatoare a lui Dumnezeu*» (303 sau 304, în

[497] Valoarea perpetuă a dialogului interreligios a reprezentat pentru teologie „*partea integrantă*”, prin intermediul căreia creștinii au putut argumenta, „în cadrul discuțiilor cu cei de alte credințe și ideologii, calitatea omului de „chip” care tinde spre „asemănarea” cu Dumnezeu, fiind creat și trăind pe pământ ca persoană unică și liberă. „Adevăratul dialog are loc în profunzimea personală ultimă a partenerilor și, ca atare, devine un fenomen uman. El aparține persoanei care se deschide pentru a fi înțeleasă și dă mărturie pentru a face pe alții să înțeleagă... Contestat de unii, neglijat de alții, adesea neînțeles și de multe ori uitat, dialogul reprezintă centrul vieții noastre creștine, având un trecut ce este la fel de vechi ca și credința noastră” (Adrian Boldișor, *Importanța și actualitatea dialogului interreligios*, p. 7-8).
[498] *Divinae Institutionae* (DI), 5, 2, 2; trad. de Petru Pristos, p. 213.
[499] DI, 5, 4, 1; p. 217.

care adeziunea la creștinism nu este totuși explicată) și, mai ales, «*Instituțiile Divine*» (304-313). Din această perioadă datează, cel mai probabil, poemul cripto-creștin «*Despre pasărea Pheonix*» (303-304)”.[500]

Mai târziu, cel mai probabil pe la 310, Lactanțiu și-a reluat activitatea de profesor, fiind angajat de Sfântul Constantin cel Mare ca dascăl pentru fiul său Crispus, la Trier, în Galia.[501] În vremea șederii sale la curtea împăratului, a manifestat o intensă influență legislativă. Cât de departe a ajuns însă nu se știe, fiind generate doar speculații în acest sens. Data morții sale rămâne incertă. Faima sa a rămas o certitudine în contextul epocii sale, până în perioada Renașterii. Ieronim l-a numit „cel mai elocvent om al timpului său, comparându-l cu înțeleptul Cicero; tratatele sale au fost sinteze ale gândirii lui Cicero... Ieronim își exprimă totodată admirația față de felul în care Lactanțiu își folosește elocința, aceasta reieșind cu prisosință din lucrarea *Instituțiile Divine*. Într-o scrisoare adresată lui Paulin de Nola, tot Ieronim spune că acesta și-a combătut oponenții cu ușurință (*facile aliena destruxit*) și a scris cu tărie împotriva păgânilor (*contra gentes scripsit fortissimo*)”.[502]

Din ***opera* marelui apologet latin** s-au păstrat doar lucrările cu conținut creștin. Toate scrierile sale se evidențiază în primul rând prin frumusețea stilului lingvistic. Prima însemnare apologetică a fost „*De oficio Dei*” (*Despre lucrarea lui Dumnezeu*, 303-304), destinată elevului său Demetrian. În cele 20 de capitole, Lactanțiu ia poziție față de unele concepții ale filosofiei păgâne, care nesocoteanu „trupul și sufletul omenesc și trăgeau concluzii din defectele acestora, împotriva concepției teist-antropocentrice”.[503]În contrapondere, el prezintă „geneza făpturii umane, dând detalii despre suflet și trup, de la crearea acestuia de către Dumnezeu”.[504]

Lucrarea „*Despre Instituțiile Divine*”, alcătuită în șapte cărți, a fost finalizată în anul 313, în scopul de a respinge atacurile filosofiei

---

500 Dragoş Mârşanu, „Studiu introductiv” la lucrarea lui Lactanţiu, *Despre moartea persecutorilor*, ediţie bilingvă, trducere de Cristian Bejan, Ed. Polirom, Bucureşti, 2011, p. 21.

501 În această perioadă concepe lucrarările „*Despre Instituţiile Divine*” şi „*Despre moartea persecutorilor*” (cca. 313-315), urmate de „Despre mânie” (cca. 316) şi de „*Epitomul Instituţiilor Divine*” (320). A intenţionat să scrie, însă nu a făcut-o până la urmă, lucrări împotriva evreilor.

502 Anthony Bowen and Peter Garnsey, Introduction at Lactantius, *Divine Institutes*, translation by Anthony Bowen and Peter Garnsey, Liverpool, University Press, 2013, p. 4.

503 Arhid. prof. dr. Constantin Voicu, *Patrologie*, vol. I, p. 280.

504 Remus Rus, *Dicţionar enciclopedic...*, p. 485.

păgâne asupra creștinismului. Temele pe care le dezvoltă aici tratează de la valorile religiei creștine, dreptate, adevărata cinstire și adevărata credință, culminând cu perspectiva eshatologică a doctrinei Bisericii. Folosește destul de puțin Sfânta Scriptură, aducând argumente din profetismul păgân și din literatura hermetică. Citatele biblice, de care totuși se ajută, corespund celor folosite de Sfântul Ciprian în lucrarea sa „*De Testimonia*". În ceea ce privește specificul lucrării, trebuie menționat că în primele trei cărți, el folosește un proeminent ton polemic, conchizând că „toate cultele politeiste și filosofiile păgâne îl îndepărtează pe om de Dumnezeu, în loc să-l edifice". În următoarele patru cărți, autorul afirmă în mod direct „temeiurile credinței creștine".[505]

În scrierea „*De ira Dei*" („*Despre mânia lui Dumnezeu*", cca. 314), Lactanțiu critică pornirile filosofilor epicurei și stoici de a eluda „mânia dumnezeiască". El socotea că astfel de gândire ar vicia providența și implicit existența lui Dumnezeu, întrucât în grija lui față de om, Atotțiitorul „se lasă mișcat până la mânie împotriva celor ce săvârșesc răul. Cine iubește pe cei buni, îi urăște pe cei răi. Nimeni nu iubește viața fără a urî moartea. Mânia lui Dumnezeu poate fi îmblânzită, deși mânia Lui rămâne veșnică față de cei ce păcătuiesc veșnic".[506]

Apologetica lactanțiană din perioada post-persecutorie se completează prin lucrarea „*De mortibus persecutorum*" („Despre moartea persecutorilor" - *DMP*), scrisă la cca. 316. A fost începută în Răsărit, în Bithynia, și a fost finalizează în Apus, în Galia. În cuprinsul acestei scrieri, apologetul latin descrie situații și spețe recente epocii sale, folosind abundent operele lui Suetoniu, Decius, Valerian și Aureliu. „Selecția prigonitorilor, care au precedat persecuția dioclețiană este, pe alocuri, dificil de înțeles, deoarece este evident că nu a contat doar relația acestora cu creștinii... De asemenea, modul concret în care împărații au murit (violent sau nu) l-a putut determina pe Lactanțiu să aleagă între un împărat sau, dimpotrivă, altul".[507] Lucrarea lui Lactanțiu reprezintă, în fapt, o justificare a echității față de Adevărul creștin, cu scopul de a arăta temeinicia sa, comparativ cu deșertăciunile lumii. Mărturisirea lui Lactanțiu

---

505 Claudiu T. Arieşan, „Studiu introductiv" la Lactantius, *Instituţiile divine*, traducere şi note de Petru Pristol, cuvânt înainte de IPS Nicolae Corneanu, Ed. Învierea, Timişoara, 2004, p. 9.

506 Remus Rus, *Dicţionar enciclopedic...*, p. 484-485; *New Chatolic Encyclopedia*, Second Edition, vol. 8, Ed. Tomson & Gale, p. 274.

507 Dragoş Mârşanu, *Studiu introductiv...*, p. 29-30.

devine astfel un rezumat a ceea ce au generat înaintașii săi, de data aceasta întemeiat pe curajul unei libertăți meritate.

Pentru a evidenția ***specificitatea apologeticii sale***, ne vom opri asupra lucrării „*Despre Instituțiile Divine*". Lactanțiu oferă aici o adevărată sinteză a gândirii sale teologale, folosindu-se de cele mai importante repere ale mărturisirii sale. Atitudinea polemică pe care o afișează cel mai adesea se completează cu justificări oneste față de subiectele pe care le dezvoltă. Cea de a III-a carte a lucrării sale oferă astfel o „critică" pertinentă asupra filosofiei păgâne, făcând dintr-însul „cel dintâi scriitor creștin de limbă latină care încearcă o luptă fățișă, amănunțită și sinceră cu aceasta".[508] El pleacă de la invocarea conceptului de adevăr, despre care spune că trebuie să fie „simplu și fără zorzoane, să fie mai puternic, fiind el însuși împodobit de la sine".[509] De vreme ce toate realitățile mântuitoare sunt transmise prin descoperire dumnezeiască, „meditațiile filosofilor sunt rătăciri". Aceste false realități trebuiesc lămurite „prin argumente, ca nu cumva cineva, sedus de numele veritabil al filosofiei sau prins de strălucirea unei elocvențe deșarte să prefere cele omenești în locul celor divine".[510] Dincolo de mândria filosofilor și a oamenilor de știință, Lactanțiu așază smerenia și autoevaluarea onestă, întărită de credința în Dumnezeu. Prin urmare, el socotește că „înțelepciunea este a nu crede că știi toate, pentru că acesta este privilegiul lui Dumnezeu, dar nici a afirma că nu știi nimic, pentru că acesta este destinul animalelor".[511] Alături de înșelăciunile filosofiei, apologetul latin așază și pe cei care s-au făcut părtași acestora. Fără legătură cu cele duhovnicești, cugetările celor mai mulți dintre ei nu caută virtutea și nici adevărul. „Puțin contează știința în întâmpinarea binelui și în evitarea răului, dacă nu e prezentă și virtutea. Mulți filosofi, deși dezbăteau problema binelui și a răului, au trăit altfel decât recomandau – constrânși fiind de natură – pentru că au fost lipsiți de virtute. *Virtutea asociată cunoașterii înseamnă înțelepciune*".[512]

---

[508] Pr. prof. Ioan G. Coman, *Probleme de filosofie şi literatură patristică*, p. 103.
[509] *DI*, Cartea III, 1, 3.
[510] *DI*, Cartea III, 1, 11.
[511] *DI*, Cartea III, 6, 14.
[512] Lactanţiu oferă aici lista completă a filosofilor care nesocoteau valoarea virtuţii în cugetările lor. El îi combate astfel pe teoreticienii principali ai moralei filosofice: Episcut, Aristip, peripateticii şi stoicii. Cu toţii afişau o atitudine formală asupra celor pe care le spuneau celorlalţi (I.G. Coman, *Probleme de filosofie şi literatură patristică*, p. 108; *DI*, Cartea III, 8, 1-31).

După ce face o critică aspră filosofilor păgâni, Lactanțiu evidențiază „raportul dintre înțelepciune și religie". „*Binele suprem nu este decât religia*", ca posibilitate unică și specifică omului de a înțelege divinul.[513] „În ce caz înțelepciunea se unește cu religia? se întreabă Lactanțiu. Atunci când e adorat un singur Dumnezeu, când viața și orice luptă sunt raportate la o singură căpetenie și la o singură culme și, în fine, când învățătorii înțelepciunii și preoții lui Dumnezeu sunt identici, adică aceleași persoane".[514] Pe această linie, el conchide că „înțelepciunea creștină este singura înțelepciune". Întrucât a reușit să facă oamenii mai buni, mai virtuoși, *sophia christiana* depășește cu mult *sophia prophana*. Ea îi sfințește pe toți și este universal valabilă, devenind astfel „*o forță care desăvârșește și mântuiește lumea*".[515]

Dincolo de critica pe care o aduce filosofiei profane, Lactanțiu nu uită să arate și folosul ei. Marele dezavantaj al *sofiei* antice rămâne împărțirea adevărului prin disiparea lui în numeroase curente, mișcări și abordări conceptuale. În totalitatea filosofilor se găsește totalitatea adevărului. *Platon*, de pildă, a zis că „lumea a fost creată de Dumnezeu: același lucru îl spun și profeții și *poemele sibiliene*. Greșesc, prin urmare, aceia care au pretins că universul a luat naștere de la sine sau prin unirea atomilor, pentru că un lucru așa de mare, așa de împodobit și așa de măreț n-a putut lua naștere și n-a putut fi orânduit și armonizat fără un creator preaînțelept... *Stoicii* afirmă că lumea și toate câte sunt în ea au fost făcute pentru oameni: același lucru ne învață și pe noi Sfintele Scripturi. A greșit, prin urmare, *Democrit* când a crezut că oamenii au ieșit din pământ ca niște viermișori, fără creator și fără rațiune. Motivul creării omului este o taină dumnezeiască pe care Democrit, neputând să o afle, a redus viața omenească la nimic. *Aristot* a susținut că oamenii se nasc pentru câștigarea virtuții: același lucru ne învață și ne îndeamnă și pe noi profeții... Stoicul *Zenon* a învățat că este iad și că sălășluirile celor evlavioși sunt despărțite de ale celor nelegiuiți, că cei dintâi locuiesc în regiuni liniștite și plăcute, iar cei de al doilea ispășesc pedepse în locuri întunecoase și în îngrozitoare prăpăstii noroioase: același lucru ni-l arată și nouă profeții... În concluzie, *filosofii au atins întreg ade-*

[513] *DI*, Cartea III, 10, 1.
[514] *DI*, Cartea IV, 3, 6-7.
[515] I.G. Coman, *Probleme de filosofie şi literatură patristică*, p. 123.

vărul și tot misterul religiei divine, dar combătându-se unii pe alții, n-au putut să apere ceea ce au găsit, atât pentru că rațiunea nu aproba pe fiecare dintre ei, cât și pentru că n-au putut aduna într-o supremă sinteză adevărurile pe care le întrezăriseră”.[516]

Valoarea apologeților latini a fost împărtășită peste veacuri prin aceste mărturisiri scrise, în care regăsim deopotrivă concretețea argumentului teologic, spiritul polemic și evaluarea onestă a realităților contemporane. Tonul practic și spiritul moderat oferă avantajul unei deschideri sigure față de teologia contemporană. De la noțiuni de ordin juridic, la evidențe socio-moralizatoare și până la argumente de mare finețe teologică, acest filon de teologie oferă resurse inepuizabile pentru a defini realitățile actuale. Aceasta întrucât multe din spețele tratate în acele timpuri sub aspect apologetic sunt valabile și astăzi. Pe de altă parte, dacă ar fi să vorbim despre o metodologie specifică apologeților latini, am rămâne cu siguranță asupra aspectului practic al operelor acestora. De la Tertulian la Minucius Felix, de la Sfântul Ciprian la Lactanțiu, lucrarea mărturisitoare a Bisericii Apusene a avut în vedere evidențierea Adevărului înomenit, singura realitate indispensabilă metamorfozelor religioase prin care a trecut persoana umană.

V.5. Specificul apologeticii de limbă siriacă

Teologia siriacă a cunoscut o dezvoltare cu totul aparte în decursul primelor veacuri creștine. Acest important filon al Bisericii creștine s-a remarcat printr-o lucrare apologetică intensă, promovată mai mult prin simboluri și imagini biblice și mai puțin prin conceptualizări și termonologii filosofice. Grefată pe vechea tradiție aramaică, teologia siriacă în întregul moștenirii sale[517] se remarcă dintru început ca un veritabil „*vehicul pentru creștinătatea primară*”.[518]

[516] *DI*, Cartea VII, 7, 8-14.

[517] Vezi aici Ioniţă Apostolache, „The Syriac Theological Heritage in the Context of the Christological Controversies from the First Christian Centuries”, în *The Christian Paradigm of a United Europe. Theology and Mystique in the Work of Saint Cyril of Alexandria*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2015, p. 212-226.

[518] „Creştinismul a folosit limba siriacă drept vehicul pentru mesajul şi doctrina Bisericii, aşezând această formă de mărturisire în uzul propriu” – Vezi: Hendrik Jan Willem Drijvers, “Syrian Christianity and Judaism”, in J. Lieu – J. North – T. Rajak (edd.), *The Jews Among Pagans and Christians. In the Roman Empire* (London – New York 1992) p. 126; cf. also Lucas Van Rompay, “The East (3): Syria and Me-

Totodată, contextul interacțiunii dintre specificul semitic și influențele grecești este foarte important pentru a înțelege maniera promovării adevărului de credință și implicit a formării doctrinei hristologice.[519] Interacțiunea dintre teologia de limbă greacă și cea de limbă siriacă a devenit o certitudine abia în secolul al IV-lea. Din acest moment, apologetica creștină din acest areal se îmbogățește cu traduceri, lucrări și mai ales cu experiența unei mărturisiri încercate față de opresiunea păgână. Acest lucru este, de asemenea, valabil și pentru apologetica de limbă greacă. Traducerile grecești din opera Sfântului Efrem Sirul, realizate în această perioadă, au respectat pe cât se poate varianta originală. Pe de altă parte, lucrarea teologică a lui Teodor de Mopsuestia și Diodor de Tars s-a făcut cunoscută pe deplin în mediul grecesc, deopotrivă cu numeroase texte liturgice din tradiția siriacă.[520] Un rol foarte important în această dinamică l-au avut școlile teologice de la Edesa și Antiohia, cele două centre care au generat nucleul apologeticii siriene. De aici au pornit cei mai de seamă mărturisitori ai creștinismului sirian.

Orașul Edesa, așezat nu departe de Antiohia, a fost, conform unei vechi tradiții, locul în care a pășit pentru prima dată Apostolul Addai. A venit aici din îndemnul Sfântului Apostol Toma, pentru a împlini promisiunea pe care Mântuitorul Hristos a făcut-o regelui Abgar al Edesei.[521] Pornind de aici, tradiția despre care aminteam

---

sopotamia," in S. Ashbrook Harvey – D. G. Hunter (edd.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (Oxford 2008), p. 366; Bawai Soro, *The Church of the East. Apostolic & Orthodox*, San Jose, CA, 2007, p. 100.

[519] „Începând cu secolul al V-lea creştinismul de limbă siriacă a devenit în principal al doilea după cel de vorbitor de limbă greacă. De aceea, începuturile existenţei sale şi lucrarea sa teologică nu pot fi trecute cu vederea în studierea originilor Bisericii" (Leslie William Barnard, *The Origins and Emergence of the Church in Edessa during the First Two Centuries A.D.*, in „Vigiliae Christianae", no. 22/1968, p. 175).

[520] Sebastian Brock crede că acest schimb a început să se manifeste din perioada apologetului Taţian, devenind vizibil mai cu seamă la începutul secolului al patrulea (vezi: Sebastian P. Brock, *Syriac Culture, 337-425*, in „Cambridge Ancient History" (CAH) XIII, p. 717).

[521] După o veche tradiţie, Abgar V. Uchama, cel de al cinsperezecea rege al Edesei, îmbolnăvindu-se, i-a cerut Mântuitorului să-l tămăduiască. Aşa se face că, înainte de Înălţarea Sa la ceruri, Domnul l-a trimis pe Tadeu (Toma), unul din cei 12 Apostoli, să împlinească dorinţa regelui sirian. Tadeu a venit în Edesa împreună cu Addai şi a împlinit porunca Mântuitorului. Faptele sunt redate de Eusebiu de Cezareea, care a preluat această întâmplare din arhivele bibliotecii din Edesa (vezi aci: N. Cartojean, *Cărţile populare în literatura română*, Bucureşti, 1947, vol. II, pp. 167 – 174, în

mai devreme reclamă originile timpurii ale creștinismului din această cetate, așezând activitatea mărturisitoare a Apostolului Adai imediat după evenimentul Învierii și Înălțării la cer a Domnului. Realitatea acestei stări de fapt a devenit normativă pentru edesieni, găsindu-se expusă pe larg în lucrarea „*Doctrina lui Addai*".[522] Mai mult, această importantă „mărturisire de credință" reprezintă prima proclamație scrisă a întemeierii Bisericii din Edesa. În acest fel se conturează zorii credinței creștine în acest binecuvântat oraș, născându-se aici un adevărat focar de teologie și viață creștinească autentică.

În vremea avangardei stăpânirii romane, Edesa a devenit punctul de delimitare între creștinismul în formare și păgânismul ancestral, descoperit cu precădere în ethosul Imperiului Persan.[523] În vremea împăratului Sapur al II-lea, Biserica siriacă a născut aici primii săi martiri. Un aspect foarte important rămâne faptul că, dincolo de influențele elenizatoare, care deveniseră tot mai prezente în întreaga Sirie,[524] Edesa și-a păstrat caracterul semitic în cultură și implicit în teologie.[525] În plan apologetic, un exponent al acestui specific îl constituie episcopul Afraate, cel supranumit „Înțeleptul persan". El rămâne fidel tradiției lingvistice și spiritului siriac de teologhisire, de vreme ce majoritatea conaționalilor săi luaseră contact cu literatura greacă.[526] Din acest punct de vedere, putem socoti Școala de teologie din Edesa drept o punte de legătură dintre caracterul semitic al teologiei siriene și influențele grecești, exprimată cel mai adesea într-un stil conceptual și descriptiv.[527]

Eusebiu de Cezareea, *Scrieri. Partea I. Istoria Bisericească. Martirii din Palestina,* traducere, studiu, note şi comentarii de Pr. prof. T. Bodogae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 60; J. Tixeront, *Les Origines de L'Eglise d'Edesse et la Legende d'Abgar. Etude critiquie suivie de deux texte orientaus inedites*, Paris, 1888, p. 20).

[522] George Phillips, *The Doctrine of Addai, the Apostle,* now first edited in a complete form in the original Syriac with an English translation and notes, London, 1876.

[523] Van Rompay, *The East*…, p. 366.

[524] Drijvers, *Syrian Christianity*…, p. 125.

[525] Drijvers, *Syrian Christianity*…, 139.

[526] Sebastian Brock, *Greek and Syriac in Late Antique Syria,* Cambridge University Press, 1994, p. 157.

[527] În studiul său, „*The Rise of Christian Thought/Ridicarea gândirii greceşti*", sirologul britanic Sebastian Brock oferă lămuriri preţioase cu privire la moştenirea teologică a Şcoalii din Edesa. „Începând din secolul al IV-lea puteam spune că avem o imagine conturată asupra creştinismului din Edesa. Astfel, la mijlocul acestui veac, se remarcă aici primul teolog de renume, în persoana lui Eusebiu de Emesa. Asemenea lui

Notorietatea culturală a ***Antiohiei***, capitala Siriei Romană, accede în timp până la anul 300 î.Hr. Originile teologice și implicit specificul apologetic al acestei mărețe citadele antice se leagă strâns de influențele filosofiei grecești, nelipsind totodată specificul tradiției aramaice.[528] În perioada de înflorire a Bisericii, Școala din Antiohia a înscris nume de rezonanță în lista teologilor și apologeților din primele veacuri: Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia, Sfântul Ioan Hrisostom, Fericitul Teodoret de Cir etc. Preocuparea principală a lucrării mărturisitoare din Antiohia Siriei a fost legată de persoana Mântuitorului Hristos, Fiul lui Dumnezeu înomenit. În acest sens, părinții acestei comunități au promovat o interpretare cu specific literar, accentuând îndeosebi latura biblică și istorică a omenității Mântuitorului. În felul acesta, teologii antiohieni au încercat să contracareze erezia lui Apolinarie, care susținea prezența Logosului dumnezeiesc în natura umană prin actul întrupării, devenind astfel „o unitate compusă în formă omenească".[529] Din acest considerent, perspectiva teologilor antiohieni însuma o profundă textură polemică. Atât Diodor de Tars, cât și Teodor de Mopsuestia, erau preocupați să „combată numeroasele erezii ale timpului și în special pe cea a lui Apolinarie, care nega faptul că Mântuitorul Hristos ar fi avut minte și suflet omenesc. Spre a-l contracara pe Apolinarie, amândoi, Diodor și Teodor, au subliniat foarte mult omenitatea perfectă și completă a Domnului. Demersul lor a conturat în cele din urmă întregul specific doctrinar al hristologiei antiohiene, care distingea foarte clar naturile dumnezeiască și omenească ale Mântuitorului. Pe de altă parte, tradiția

---

Bardesanes, Eusebiu împărtăşea o cultură bivalentă, siriacă şi greacă, însă, se deosebire de Bardesanes, el a scris numai în greacă. Mult mai cunoscut este contemporanul mai tânăr al lui Eusebiu, imnograful şi teologul Efrem de Nisibe, care a venit în Edesa la anul 363, ca refugiat, petrecând aici ultimii zece ani ai vieţii sale... Tot aici, însă ceva mai târziu, se remarcă şi imnograful Iacob de Sarug (care a murit în anul 521). El a închinat o întreagă omilie în versuri Sfântului Efrem. S-a remarcat totodată ca povăţiutor şi învăţător al creştinelor evlavioase, cărora le-a alcătuit numeroase imne spre cântare" (Idem, *The Rise of Christian Thought. II – The Theological Schools of Antioch, Edessa, and Nisbis*, in H. Badr (ed.), "Christianity. A History in the Middle East", Beirut, 2005, p. 151).

528 S.P. Brock, *The Rise of Christian Thought*, p. 143.

529 Prof. univ. dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Acelaşi, ieri şi azi şi în veac*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010, p. 207-208; Henry Chadwrik, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford University Press, New York, 2001, p. 518-519.

hristologiei alexandrine (bazată îndeosebi pe opera Sfântului Chiril) privea Întruparea dintr-o altă pespectivă, arătând că: unirea celor două naturi s-a făcut în unica persoană a Mântuitorului Hristos, Logosul dumnezeiesc devenind om adevărat. În felul acesta s-ar putea spune că tradițiile hristologice antiohiene și alexandriene au avut încă de la început două puncte de diferență: antiohienii porneau de la Iisus cel istoric (adică de la omenitatea Sa), de vreme ce alexandrinii începeau Logosul sau Cuvântul dumnezeiesc (adică de la dumnezeirea Sa)”.[530]

V.5.1. Teologia siriacă după Sinodul de la Calcedon

După pacea constantiniană, latura romană a Siriei se deschide tot mai mult dialogului cu filonul grecesc, dezvoltând o teologie dinamică prin care se fac cunoscute tot mai mult însemnările Sfântului Efrem, ale Sfântului Ioan Gură de Aur și ale doctorilor antiohieni. Din nefericire însă, latura persană a acestui teritoriu a rămas încă sub jugul persecuțiilor,[531] generând o apologetică martirică, grefată pe specificul simbolistico-mistic. Din secolul al V-lea și până în secolul al VII-lea cele două extremități ale Bisericii Siriene, până acum diferențiate de contextul politic, s-au adâncit într-o ruptură de ordin doctrinar. Așa se facă că, analizând această problematică pe filieră doctrinară, în special legat de cele două firi și voințe ale Mântuitorului Hristos, dumnezeiască și omenească, ajungem la adevăratul motiv al scindării creștinismului răsăritean.[532] Începând de la Calcedon (451),

---

[530] S.P. Brock, *The Rise of Christian Thought*, p. 148.

[531] Amintim aici demersul sângeros al regelui Sapur al II-lea, care a trecut prin sabie pe toţi creştinii care refuzau să îmbrăţişeze Zoroastrismul (Robert R. Phenix jr. and Cornelia B. Horn, *Syriac Speaking Churches: Their Origin and History to the Eighteen Century*, in „Buletin od Royal Institute for Inter-Faith Studies 7, no. 2/2005, p. 12). „Dezvoltarea majoră a Bisericii Creştine în Imperiul Roman după Edictul de la Mediolanum, notează Winkler, la fel şi controversa ariană soluţionată la Nicea (325) nu au avut ecou în Biserica Siriacă din Imperiul Persan. Dimpotrivă, sub parţi atitudinea faţă de creştini a fost una de toleranţă, sub sasanizi persecuţiile izolate pe motiv de apostazie de la zoroastrism, pe când în vremea împăratului Sapur al II-lea acestea au atins apogeul” (D. W. Winkler, *The Church of the East. A concise history*, London – New York, 2003, p. 11; Bawai Soro, *The Church of the East. Apostolic and Ortodox*, Adiabene Publications, San Jose (SUA), 2007, p. 146).

[532] „Din nefericire, afirmă IPS Prof. Dr. Irineu Popa, cu toate precauţiile luate de sinod, Calcedonul n-a adus pacea în Biserică. Dacă Occidentul rămâne în mare parte fidel definiţiei dogmatice, foarte curând în Orient a apărut o reacţie ostilă care va dura până azi. Deci, aceia care interpretau formula Sfântului Chiril în sens opus celor două firi,

problematica hristologică a generat *cele trei biserici vechi siriene*: Biserica de Răsărit, Biserica Ortodoxă Siriacă și Biserica Maronită. Pe fondul acesta, „conflictele frecvente dintre Bisericile de limbă greacă din Imperiul Bizantin și Bisericile Siriene au accentuat și mai mult criza creştinilor sirieni din califatul arab, începând cu anul 630. Ca rezultat al acestor neînțelegeri de ordin doctrinar, bisericile s-au anatematizat una pe cealaltă, refuzând comuniunea euharistică reciprocă a credincioșilor în cadrul Sfintei Liturghii".[533]

Perioada post-calcedoniană a generat astfel momentul crucial în istoria Bisericii Siriene. În felul acesta, Imperiul Roman de Răsărit a fost împărțit în două: cei care acceptau învățătura Sinodului de la Calcedon (*calcedonieni*) și cei care au respins-o (*ne-calcedonieni*). Ambele părți au invocat spiritul ortodox: primii devenind cunoscuți drept „Greco-Ortodocși" sau Biserica „Melchită", de vreme ce ultimii au preluat denumirea de „*Ortodocși Sirieni*".[534] Nu trebuie uitate aici nici încercările de reconciliere doctrinară a celor două biserici. Împărații bizantini au depus astfel eforturi însemnate pentru „a atrage pe monofiziți la dreapta credință, silindu-i uneori pe ortodocși la diferite concesii de ordin doctrinar. Printre aceștia se numără și împăratul Zenon, cu faimosul său *Henoticon*, care declara că Mântuitorul Hristos e unul, anatematizând atât pe Nestorie, cât și pe Eutihie, dar rupând bunele relații dintre Răsărit și Apus.[535] Schisma

au văzut în hotărârile dogmatice o biruinţă a Papei Leon, ceea ce înseamnă pentru ei o biruinţă a nestorianismului. Drept urmare, această partidă n-a recunoscut Sinodul de la Calcedon şi nici episcopii locali, care primeau definiţia lui, punând început Bisericilor eterodoxe monofizite" (IPS prof. univ. dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Acelaşi, ieri şi azi, şi în veac*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010, p. 288).

533 Robert R. Phenix jr. and Cornelia B. Horn, *Syriac Speaking Churches...*, p. 12-13.

534 „Din secolul VI, termenul de «*Ortodocşi Sirieni*» nu avea o afiliere etnică, cei mai mulţi dintre episcopii ne-calcedonieni cunoscând deopotrivă limba greacă şi siriacă. Spiritul sirian nu era prin urmare ceva exclusivist. Termenul de «*nestorian*» se folosea de asemenea pentru ne-calcedonieni, însă avea rezonanţe peiorative impuse în contextul doctrinei diofizite, reprezentanţii săi fiind socotiţi la acea vreme drept eretici" (Volker L. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford Early Christian Studies, New York, Oxford University Press, 2009, p. 3).

535 *Henoticonul* îndemna spre receptarea învăţăturii Sinoadelor de la Nicea, Constantinopol I şi Efes I. Afirma deopotrivă că atât Nestorie, cât şi Eutihie au fost condamnaţi pe bună dreptate, subscriind de asemenea valoarea doctrinară a celor *12 Anatematisme* chiriliene (Aidan Nichols, *Rome and the Eastern Churches. A Study in Schism*, Revised edition, Ignatius Press, San Francisco, 2010, p. 95).

produsă a durat de la 484, până în vremea împăratului Iustinian, care a repus, la loc de cinste, Sinodul de la Calcedon”.[536]

Dincolo de aceste încercări, în latura ne-calcedoniană a Bisericii Siriene s-au ridicat două personalități reprezentative pentru hristologia monofizită: Philoxene de Maboug, reprezentând latura vorbitoare de limbă siriacă a patriarhatului Antiohiei și Sever de Antiohia, din latura grecească.[537] Alături de aceștia, unii orientaliști îl așează și pe Iacob de Sarug, episcop de mare rafinament teologic, reputat imnograf al Bisericii Siriene. Deși a studiat împreună cu Philoxene la Edesa, acesta pare a fi singurul lucru pe care îl are în comun cu acesta. Astfel, de vreme ce episcopul de Maboug a afișat întotdeauna o atitudine vădit monofizită în scrierile sale, Iacob preferă să se țină departe de aceste probleme, preferând să dezvolte o latură simbolistico-mistică în ceea ce privește problematica hristologică.

V.5.2. Afraate Persanul și Sfântul Efrem Sirul, primii apologeți de limbă siriacă

Lucrarea apologetică a creștinismului siriac se caracterizează îndeosebi prin proeminența simbolismului dezvoltat mai cu seamă în operele lui Afraate și Efrem Sirul. Gândirea și modalitatea lor de teologhisire se situează departe de orice influență elenizatoare, încadrându-se într-o tradiție semitică cu totul autentică, plină de înțelesuri și idei hristologico-mistice. Modalitatea de exprimare a fost una cu totul specială, marșând, pentru prima dată, pe mesajul pastelat al poeziei, ca „*vehicul prim pentru teologie*”.[538]

Hakkima Pharsaya după numele sirian, **Afraate** (280-345) a fost călugăr și apoi episcop la Mănăstirea Mar Mattai, foarte aproape de orașul iranian Mosul. În unele manuscrise este identificat sub numele de Iacob, fapt ce a făcut să fie confundat cu Iacob de Nisibe. Numele său este însoțit aproape totdeauna de epitetul „*Înțeleptul Persan*”, consemnat la jumătatea secolului X, în Lexiconul lui Bar Bahul. Datorită notorietății sale, se numără, alături de Sfântul Efrem Sirul, în rândul celor mai reprezentativi Părinți ai Bisericii Siriene, după unii teologi fiind

[536] IPS prof. univ. dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Acelaşi, ieri şi azi, şi în veac*, p. 288-289.
[537] Aidan Nichols, *Rome and the Eastern Churches*, p. 96.
[538] Analiza de faţă reprezintă o adaptare pe introducerea capitolului „Hristologia şi mistica siriană de limbă semitică în operele lui Afraate şi Efrem Sirul”, din lucrarea noastră *Hristologie şi mistică în teologia siriană*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014, p. 69-70.

chiar primul dintre ei. Ca scriitor a rămas memorabil pentru cele „23 de Demonstrații" ale sale, un buchet de scrisori cu caracter hristologic și mistic, elaborate în limba siriacă. Primele 10 dintre ele, compuse în 337, sunt adresate monahilor și cuprind o relatare detaliată asupra apariției creștinismului. Următoarele 12 au fost scrise în 344 și prezintă problema apăsătoare cu care s-a confruntat Biserica Siriană în timpul persecuției regelui Shapur II. Ultima demonstrație (345), încadrează critica adusă de iudaism la adresa creștinismului. În această colecție epistolară pot fi găsite, de asemenea, învățături și sfaturi cu referință practică: despre post, credință, dragoste, semnificația sărbătorii pascale, milostenie etc. În accepțiunea părintelui sirian, Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat. El Se jertfește pentru a-l împăca pe om cu Dumnezeu Tatăl. „Sfântul Duh are atribute divine. Biserica este adunarea sfântă a credincioșilor… și… după moarte, sufletul doarme până la înviere, fiind într-o stare de inconștiență, neosebind binele de rău". Evidența importanței Sfântului Părinte pentru Biserica Siriană reiese din perspectiva deosebită pe care o oferă, prin scrierile sale, perioadei creștinismului primar și mai ales textului scripturistic novotestamentar.[539]

J.B. Chabot reușește să sintetizeze în numai câteva rânduri principalele caracteristici ale operei Înțeleptului persan: „Discursurile lui Afraate constituie cel mai vechi tip de omilie siriacă, liberă de orice influență din partea teologiei grecești. Omilia siriacă, fie ea în versuri sau în proză și în ciuda titlului de «discurs» (*memra*) nu aparține genului oratoric și diferă de omilia grecească sau latinească, fiind un mic tratat despre un subiect particular. Subiectele abordate de Afraate în cele douăzeci și două de omilii sunt: *1 – credința, 2 – milostenia, 3 – tinerii, 4 – rugăciunea, 5 – războaiele, 6 - monahii, 7 – penitenții, 8 – învierea morților, 9 – smerenia, 10 – păstorii, 11 - tăierea împrejur, 12 – Paștele, 13 – Sabatul, 14 – încurajarea, 15 – deosebirea alimentelor, 16 – chemarea neamurilor, 17 – Hristos Fiul lui Dumnezeu, 18 – fecioria, 19 – risipirea iudeilor, 20 – ajutarea celor săraci, 21 – persecuțiile, 22 – sfârșitul cel mai de pe urmă*. Câteva din aceste omilii sunt îndreptate împotriva iudeilor, arătând că autorul lor cunoștea foarte bine exegeza iudaică.

---

[539] Vezi: Remus Rus, *Dicționar enciclopedic…*, p. 17; Aryeh Kofsky and Serge Ruzer, *Logos, Holy Spirit and Messiah: aspects of Afraat's theology reconsidered*, in OCP, Nr. 2/2007, p. 347; SC, no. 349, p. 34-40; Jacob Neusner, *Aphrahat and the judaism. The christian-jewish argument în fourth-century Iran*, in Studia post-biblica, Volumen undevicesium, Leiden, E. J. Brill, 1971, p. 4.

Stilul nu este foarte elegant, însă se remarcă prin corectitudine. Frazele sunt întrerupte de citate biblice, cuprinzând pe alocuri repetiții obositoare. Gândirea nu este întotdeauna foarte clară, însă acest semi-întuneric este poate voit și inspirat din teama compromiterii creștinilor și a religiei creștine, Afraate scriindu-și opera în timpul persecuției Regelui Sapur II. Tot în acest sens au fost abordate mai multe subiecte considerate a fi delicate, cum ar fi de pildă: controversa pascală, unitatea Bisericii Orientale sau simonia clerului. Teologia sa, atât cât este cunoscută din scrierile sale, este ortodoxă. În același timp, la fel ca alți scriitori orientali, el admite principiul platonician (*trihotomist*) după care omul este alcătuit din trup, suflet și spirit. El credea, de asemenea, că sfârșitul lumii va veni după șase mii de ani, corespunzători zilelor creației. Ideile sale au fost acceptate în parte de scriitorii posteriori și criticate de alții, între aceștia numărându-se și Georges, Episcopul monofizit al Arabiei”. [540]

Latura simbolică a mărturisirii făcute de Afraate în scrierile sale *concordă în cele mai multe cazuri cu textul scripturistic*. În consecință, motivul pentru care este adesea numit de sirologi cu apelativul de ***„ucenic al Sfintelor Scripturi”*** se datorează, în principal, folosirii firești a Cuvântului Evanghelic în conținutul întregii sale opere.[541] În contextul acestei legături, Sebastian Brock îl socotește ca cel dintâi „*martor al tradiției răsăritene a spiritualității inimii, anticipând mai multe teme și idei care au devenit abia mai târziu proeminente*”.[542] Iată de pildă că, în cea de a VI-a Demonstrație, Înțeleptul Persan, evidențiază „*nevoia de curățire a inimii*”, pentru ca rugăciunea să fie bine primită înaintea lui Dumnezeu. „Asemenea lui Origen, el înțelege simbolul «*cămării interioare*»,[543] unde ajunge rugăciunea, în corespondență cu inima”,[544] această interpretare întâlnindu-se din nou

---

[540] J.B. Chabot, *Literature siriaque*, Vol. 66 de La Biblioteque Chatolique des Sclences Religieuses, Lybrarie Bloud and Gay, 1934, p. 24.
[541] Charls Kannengiesser, *Hand Book of Patristic Exegesis. The Bible in ancient christianity*, vol. II, Brill, Liuden-Boston, 2004, p. 1392; vezi şi: J.W. Childers, *Virtuous reading: Aphrahat's aproch to Scripture*, in Malphono w-Rabo d-Malphone, *Studies in honor of Sebastian P. Brock*, Edited by Geprge A. Kiraz, Giorgias Press, USA, 2008, p. 43-47.
[542] *The Syriac Fathers on prayer and the spiritual life*, introduced and translated by Sebastian Brock, Cistercian Publications, Kalmazoo, Michigan, 1987, p. 3.
[543] Cf. Mt. 6, 6: „*Tu însă, când te rogi, intră în cămara ta şi, închizând uşa, roagă-te Tatălui tău, Care este în ascuns, şi Tatăl tău, Care vede în ascuns, îţi va răsplăti ţie*”.
[544] *The Syriac Fathers on prayer and the spiritual life*, p. 3.

la Sfântul Efrem, în *Imnele despre credință* (20, 6). Accentul cade aici pe importanța majoră a atitudinii interioare ca premisă pentru rugăciune. Pentru a arăta că rugăciunea nu implică numai o stare interioară, Afraate face trimitere la cuvintele Psalmistului care vorbește despre „odihna lui Dumnezeu”: „Acum spune profetul «Aceasta este odihna Mea; dați odihnă celor osteniți».[545] Adu-ți aminte de odihna Domnului, omului, și nu vei avea nevoie să-ți mai ceri iertare. Odihnește-l pe cel ostenit, cercetează-l pe cel bolnav, hrănește-l pe cel sărac: aceasta este adevărata rugăciune, iubitul meu”.[546]

Reprezentant de seamă al acestei atitudini mărturisitoare, cel supranumit „Profetul sirienilor”, **Sfântul Efrem Sirul** s-a născut în localitatea Nissibis, în anul 306. A ucenicit alături de episcopul Iacob din Nissibis, unul dintre cei 318 Părinți care au luat parte la lucrările Sinodului I Ecumenic de la Niceea (325). De la el a primit hirotonia întru diacon, slujire în care a rămas până la mutarea la cele veșnice (9 iunie 373). La momentul asaltării cetății Nissibis de perșii lui Sapur al II-lea, rugăciunile Sfântului Părinte au salvat sufletele celor care erau între ziduri. În final, a fost nevoit să se refugieze la Edessa unde a pus început unei școli de teologie, recunoscută mai târziu datorită personalității lui. Toată viața a urmat o asceză severă, după unii, dobândită în urma a opt ani de ședere în pustia Egiptului, alături de anahoreții și pustnicii de acolo. A revenit în Edessa pentru a lupta împotriva ereziilor. A reușit să se impună în fața celor rătăciți printr-un stil cu totul inedit pentru teologia din acele vremuri, dezvoltând o imnografie aromonizată pe teme hristologice și mistice, specifice ethosului literaturii siriace.[547]

Sfântul Efrem a fost un scriitor foarte fecund, lucrările sale fiind alcătuite atât în versuri, cât și în proză. Într-o structurare sistematică a acestora, am putea delimita patru categorii, împărțite după mesajul teologic pe care îl impun. Avem astfel, lucrări cu caracter **dogmatico-apologetic**, cum ar fi de pildă: *Imnele împotriva ereziilor* (sunt direcționate în special către Bardesanes, Marcion, arieni și sabelieni), *Scrisorile către Hypatius și Domus împotriva ereziilor* (în care respinge doctrina

---

[545] Ps 135, 14.

[546] Dem. VI, 14.

[547] Vezi: Remus Rus, *Dicţionar de literatură creştină din primul mileniu*, p. 206-208; William Right, *Istoria literaturii creştine siriace*, traducere şi introducere Remus Rus, Ed. Diogene, 1996, p. 31-32.

fatalistă a gnosticismului și fatalismul maniheic), *Predici despre credință* (o critică la adresa ereticilor și iudeilor), *Imnele Raiului* și *Imnele despre credință* (cu evident caracter trinitar și hristologic). În a doua categorie se înscriu scrierile cu subiect **ascetic**, dintre care amintim: *Imnele despre feciorie* (tratează teme precum: fecioria, Taina Întrupării Cuvântului sau diverse episoade biblice) și *Imnele despre Biserică* (reprezintă latura eclesiologică a operei efremiene). Din cea de-a treia categorie fac parte alcătuirile **liturgice** ale Părintelui sirian: *Imnele Nașterii Domnului*, *Imnele despre Post* (destinate perioadei Postului Mare), *Imnele Azimelor* și *Răstignirii* (un profund comentariu teologico-poetic asupra Patimilor Mântuitorului Hristos) și *Charmina Nisibena*. Ultima categorie aparține comentariilor exegetice: la *Diatessaron*, la *Epistolele pauline*, *Facere* și *Ieșire*.[548]

Stilul apologetic al Sfântului Efrem Sirul se poate defini drept „o formă literară prin care, în mod firesc, nu se limitează adevărul de credință în formule sau definiții dogmatice, ci se oferă, în esență, o viziune teologică dinamică, îndemnând continuu cititorul să pătrundă cu mintea dincolo de forma exterioară a cuvintelor spre adevăratul lor înțeles”.[549] El este cu siguranță „*cel mai mare maestru al poeziei creștine de limbă siriacă*”. Mai întâi de toate, trebuie știut că a fost un aprig apărător al învățăturii ortodoxe împotriva ereticilor arieni, care nesocoteau dumnezeirea Fiului și deoființimea Sa cu Tatăl. În acest sens, a demonstrat, alături de Afraate, că Întruparea Mântuitorului Hristos este o taină care depășește cu mult puterea de înțelegere a oricărei minți omenești. Cei doi Sfinți Părinți sirieni au arătat astfel că Domnul a venit în lume, îmbrăcându-Se cu firea noastră, pentru ca noi, prin credință și iubire, să ne îmbrăcăm cu El prin Botez.[550] Astfel, abordarea Sfântului Efrem devine, în contextul disputelor anti-ariene, una cu totul aparte, „o extinsă meditație în versuri și cântec, alcătuită într-un stil cu totul contemplativ, preferat cu precădere de creștinii

---

[548] Paul Fhegali, *Presentation* au Saint Ephrem, *Le Chant de Nisibe*, traduction de Paul Fegali et de Claude Navarre, dans la Colection Antioche Chretienne, Paris, 1989, p. 7-8.
[549] S. Brock, *The Luminous Eye*, p. 160.
[550] Bernard McGinn and John Meyendorph, *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1985, p. 158.

vorbitori de limbă semită”.[551] Acest element, „încărcat cu simboluri, tipuri, antetipuri și imagini”, constituie cu siguranță principiul de diferențiere între scriitorii sirieni și teologii elenofili.[552]

Lucrarea mărturisitoare a Sfântului Părinte conjugă într-un mod cu totul aparte elementele de doctrină, mistică, asceză, într-un cuvânt *viața autentică trăită în duhul Sfintelor Scripturi*. Apologia sa adună de fiecare dată laolaltă repere și argumente din Vechiul și Noul Testament, găsind în toate realitățile create «*ochiul luminos*» cu „urme, simboluri, figuri sau taine ale neîncetatei prezențe a Fiului și a neîncetatei Sale lucrări mântuitoare”. El vede astfel în Mântuitorul Hristos **„cea mai mare convergență de simbolur**i”. Întregul cosmos și întreaga experiență umană sunt marcate cu „pecetea milostivirii dumnezeiești, cu toată bunăvoința ei tămăduitoare”. „*Lumea creată vorbește în tot locul de Tatăl și de Fiul, care ies tainic Unul din Altul*”,[553] spune Sfântul Efrem. În taina dumnezeieștilor înțelesuri, omul nu descoperă numai un simplu mod de viețuire, pe care îl adaugă stării sale de păcătoșenie, ci „*participă în mod direct la lauda Creatorului a toate*”. Așa se face că, după Sfântul Părinte, „imaginile extrase din sfera lumii naturale (*alături de cunoștințele epocii*), împletite cu figurile biblice, deschid tipologia sa spre o răsunătoare polivalență semantică. Adesea, într-un mod cu totul sugestiv și lipsit de carențe, doctorul sirian nu ezită să penduleze între simboluri. **Ceea ce contează până la urmă este primirea învățăturii celei pline de viață a Mântuitorului Hristos**”.[554]

Pentru a duce mai departe bogata și frumoasa tradiție a hristologiei și misticii siriene, cei doi Sfinți Părinții au reușit să statorni-

---

[551] Kees Den Biesen, *Simple and bold. Ehrem's art of Symbolic Thought*, Giorgia Press, New Jersey, 2006, p. 292.
[552] Ibidem, p. 292.
[553] *H.Virg.* 25, 7.
[554] Această convingere este explicată într-un mod firesc, alăturându-o firescului gândirii şi ethosului teologiei siriene. Poezia are până la urmă ultimul cuvânt: „*precum mana cea din pustie, singură/ a mulţumit poporul, înlocuind alimentele,/ în acelaşi fel, cu hrana Sa, El mă va mulţumi pe mine./ Perla va înlocui cărţile/ laolaltă cu lecturile şi comentariile lor*” **(***H.Fide.* 81, 8; Emilio Vergani, *Les principes exegetigues dans Le Patrimoine Syriaque: Testimonia, Simbolisme et quelques Instruments Rhethoriques, dans Patrimoine Syriaque Actes de Colloques XII (Antelias 2009); La Parole de Dieu* dans *Le Patrimoine Syriaque – au risque de la diversite religieuse et culturelle*, Cero, Antelias - Liban, 2010, p. 39, 40, 41).

cească o lexicologie a celor mai importanți termeni și a celor mai importante concepte din tradiția Bisericii Siriană de limbă semitică. Acest prim veșmânt al teologiei de factură hristologică și mistică a avut la bază o terminologie complexă, pe alocuri diferită de lexicologia grecească, îmbisericită în primele Sinoade Ecumenice.

V.5.3. Iacob de Sarug, imnograful apologet

Iacob de Sarug este unul din cei mai de seamă imnografi și teologi din arealul sirian. În legătură cu identitatea și activitatea sa teologică au fost scrise nu mai puțin de *trei biografii*, toate în limba siriacă.[555] S-a născut în anul 451, la Kumran, ca singurul fiu al părinților săi. Detalii cu privire la coordonatele vieții se pot desprinde consultând însemnările biografului său, care era, pe cât se pare, episcop în orașul Batna din regiunea Sarug.[556] De la el aflăm că tatăl lui Iacob era preot, iar mama nu putea avea copii. Venirea pe lume a pruncului a fost socotită așadar o minune de la Dumnezeu, răsplată a rugăciunilor și evlaviei părintești. La vârsta de numai trei ani, după cum consemnează vechii biografi, „pe când se afla cu mama sa la Sfânta Liturghie, s-a dat jos din brațele sale, și-a făcut loc prin mulțime până la Sfântul Altar, luând parte în mod direct la Epicleză. De atunci gura sa a început să izvorască imne (*memre*) și învățături sfinte".[557] În perioada 466-473, Iacob a fost inițiat ca tălmaci al scrierilor sfinte la Școala din Edesa. Sub coordonarea episcopului Ibas, cel care avea în grijă pe atunci școala edesiană, el a tradus din greacă în siriacă operele lui Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia și Teodoret de Cir.[558] Tot aici s-a deprins cu teologhisirea în versuri, moștenită pe filiera Sfântului Efrem Sirul. Proximitatea de gândire cu Părintele

---

[555] Mai multe date biografice despre episcopul sirian putem găsi într-o serie de manuscrise parvenite din secolele 12 şi 17. Sirologul britanic Sebastian Brock oferă o listă amănunţită cu toate aceste documente, adăugând şi numele biografilor lui Iacob (vezi: „Jacob of Sarugh: A Select Bibliographical guide" (2010), p. 237-239). Totodată, cele mai importante şi pe departe cele mai citate lucrări cu privire la viaţa şi opera sa sunt semnate de Abbeloos, *De vita et scriptis D. Jacobi* (1867), p. 311-314 şi de Assemani, *Bibliotheca Orientalis* (1719) I, p. 206-209.

[556] Cf. Assemani, I, 286-289. Capitolul XXVII este dedicat vieţii şi operei lui Iacob de Sarug (vezi p. 283-340).

[557] S. Brock, *Select Bibliography,* 2010, p. 238.

[558] Khalil Awan, Introduction a Jaques de Saroug, *Quatre Homilies Metriques sur la Craion*, CSCO, vol. 509, Scriptores Syri, Tomus 215, Lovani, 1989, p. XVI.

Sirian, similitudinea de stil și abordare cu acesta au devenit tot mai evidente în lucrarea teologică prin care s-a remarcat mai târziu. În Cronica lui Pseudo-Iosua, persoana lui Iacob de Sarug este prezentată în contextul evenimentelor din perioada 494-506.[559] El ne spune că episcopul sirian a luat atitudine față de cei care doreau să-și părăsească orașele în vremea războiului, îndemnându-i să fie statornici în credința creștină pentru a depăși împreună încercările persecutorilor. Stau dovadă în acest sens numeroasele sale imne și scrisori pe care le-a alcătuit pentru creștinii sirieni, întărindu-i în nădejdea și mântuirea lui Dumnezeu.[560] Atitudinea sa a fost generată în primul rând de considerente practice, întrucât știa foarte bine că orașele părăsite de creștini vor fi mai apoi ocupate de păgâni, atrăgând astfel iminenta destrămare a comunității eclesiale. Drept răsplată pentru acestea, Biserica Siriacă l-a investit în anul 519 în demnitatea de episcop de Sarugh. După o intensă lucrare în slujirea turmei celei cuvântătoare, Dumnezeu l-a chemat la ceruri în anul 521.[561]

Datorită notorietății de care s-a bucurat pe plan teologic și pastoral, personalitatea lui Iacob de Sarug este și astăzi foarte populară în Biserica Orientală.[562] În acest sens, savantul britanic Sebastian Brock arată că Iacob „este venerat ca sfânt atât în Biserica Maronită (calcedoniană), cât și în cea Siro-Ortodoxă (necalcedoniană), în ciuda faptului că a trăit în vremea controverselor doctrinare”.[563] Receptarea sa în cele două extreme ale vieții bisericești din Siria trebuie să fie rezultatul caracterului împăciuitor de care a dat dovadă de-a lungul vieții. Este prăznuit mai întâi la data de 5 aprilie în Biserica Maronită. Iacobiții îl cinstesc în zilele de 29 octombrie, 29 iunie și 29 iulie. De menționat mai este și faptul că scrierile

[559] Este vorba despre plaga lăcustelor, foametea şi epidemia care au ţinut din 494 până în 502 şi de războiul romano-persan, din 502-506, care a început în Edesa şi s-a răspândit mai apoi în Amid şi în toată Mesopotamia (*The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, translated with notes and introduction by Frank R. Trombley and John W. Watt, translated texts for Historians 32, Liverpool 2000).
[560] *Chronicle*, 2000, p. 63-64.
[561] Assemani, I, 286.
[562] Remus Rus, *Dicţionar enciclopedic de literatură creştină din primul mileniu*, p. 373-374.
[563] Sebastian P. Brock, *Mary in Syriac Tradition*, 2010, p. 5.

sale sunt foarte des folosite în ritualul liturgic răsăritean,[564] având aproape aceeași pondere ca cele ale Sfântului Efrem Sirul.[565]

În ceea ce privește măiestria alcătuirilor sale, Iacob a primit atributul de „*flaut al Duhului Sfânt și Harpă a Bisericii dreptcredincioase*". Opera sa se compune din poezie și proză. Partea literară este ce-i drept destul de restrânsă comparativ cu însemnările versificate, ea cuprinzând: *o liturghie, o slujbă la Taina Sfântului Botez, 43 de epistole, șase omilii și câteva cuvântări funebre*. Stilul pe care l-a promovat, precum și conținutul teologic al lucrărilor sale au fost analizate în mare de orientalistul Arthur Vööbus.[566] Din însemnările acestuia rezultă că Iacob și-a început lucrarea imnografică prezentându-și primul comentariu exegetic în versuri înaintea unui colegiu episcopal. La cererea lor a scris o omilie exegetică de peste 3000 de versuri despre „*Profetul Iezechiel și despre simbolismul carului de foc din viziunea sa*". După acest test a obținut acordul oficial al episcopilor, fiind confirmat ca „*Interpret al Sfintelor Scripturi*". Astfel, pe lângă bogata sa operă imnografică de care am amintit mai sus, de la episcopul sirian au rămas zeci de scrisori și peste *760 de memre*.[567] În materie de stil, Iacob se remarcă drept primul poet sirian de la care s-a moștenit *metrica dodecasilabică*, gen poetic ce-i poartă numele. După Bar Hebraeus, Iacob ar fi fost ajutat de cel puțin 70 de scribi pentru a scrie și a copia omiliile sale.[568]

Ne vom opri în cele ce urmează la ***Omiliile Mariologice***. Cuprinse în Ediția „Bejan" la scrierile sale, se arată că sunt opt omilii, fiind alcătuite în versuri.[569] În ceea ce privește conținutul lor, menționăm că

---

[564] Ignatius Aphram I Barsoum, 257: „Dimineaţa şi seara, în bisericile siriene se cântă un buchet din cele mai frumoase *memre* ale sale, închinate Ziditorului a toate. Ele duc mai departe astfel pomenirea autorului lor".
[565] Cf. Assemani, I, 283.
[566] Arthur Vööbus, *Memre-Dichtung*, I, CSCO, vol. 344, p. 17-34.
[567] Bar Hebraeus, *Chronique*, t. 1, col. 189-190.
[568] Khalil Awan, *Introduction*, p. XVI-XVII.
[569] Urmărind însemnările profesorului Brock puteam vedea parcursul traducerilor acestor însemnări de la textul original, la versiunile moderne. Abbeloos, de pildă, dublează textul siriac printr-o traducere latină la prima (202-253) şi a IV-a (256-301) Omilie Mariologică a episcopului sirian. Vona le traduce integral pe toate opt în limba italiană. Câteva dintre ele se găsesc traduse în limba engleză de Hansbury (Omiliile I, II, III, V), Puthuparampil (Omilia IV) şi Kollamparampil (Omiliile VI,

abordează principalele momente din viața Maicii Domnului, după cum urmează: două dintre ele sunt scrise „la Praznicul Bunei Vestiri”, una se referă „la întâlnirea Maicii Domnului cu Elisabeta”, una „la Pururea Fecioria Maicii Domnului”, una „la Adormire și punerea în mormânt” și trei „la Praznicul Nașterii Domnului nostru Iisus Hristos”.

Prima Omilie, despre „*Binecuvântata Maică a lui Dumnezeu*”, cuprinde o introducere generoasă, adresată Mântuitorului Hristos și Maicii Sale, două părți complementare (prima explică alegerea Mariei de către Dumnezeu, a doua însumează o interpretare a episcopului sirian cu privire la momentul Bunei Vestiri) și concluzia, unde se vorbește rezumativ despre sfințenia Mariei.

Cea de a II-a este despre „*Buna Vestire a Maicii lui Dumnezeu*”, fiind o dezvoltare în patru părți a celui dintâi: o introducere, prima parte – despre Buna Vestire a îngerului și luarea în pântece, a doua parte – despre rudenia dintre Maica Domnului și Elisabeta, a treia parte – despre vizita la Elisabeta și a patra parte despre „Maria și Iosif”.

Cea de a III-a Omilie este intitulată „*Despre Preasfânta Maică a lui Dumnezeu când a mers la Elisabeta*”. Aici, Iacob prezintă cele două genealogii ale Mântuitorului, evocând totodată și momentul sfânt al întâlnirii celor două mame, cu salutul pruncilor din pântecele lor.

„*Despre pururea fecioria Maicii Domnului”* este cea de a IV-a Omilie. Este o scriere cu caracter apologetic, având menirea de a răspunde calomniilor venite din partea ereticilor, cu privire la persoana Maicii Domnului. Este deschisă printr-o rugăciune/invocare pe care părintele sirian o adresează Fiului. De aici, el pleacă și dezvoltă pas cu pas argumentarea pe care o face cu privire la *aiparthenia* Maicii Domnului.

Cea de a V-a Omilie mariologică se cheamă *„Despre Adormirea și punerea în mormânt a Maicii Domnului*”. Aici Iacob apelează la unele scrieri apocrife, oferind argumente pe care nu le putem localiza în Sfânta Scriptură.

„*Despre nașterea după trup a Mântuitorului nostru*” descrie într-o manieră hristologică actul Întrupării Cuvântului. Expunerea este una cronologică, firul narativ parcurgând: Buna Vestire, vizita la Elisabeta, dialogul Maicii Domnului cu Iosif, rugăciunea Mariei către Fiul din

VII, VIII) – vezi aici: Sebastian Brock, „Jacob of Serugh: A Select Bibliographical Guide”, 2010, p. 219-239.

pântecele ei, vestirea lui Iosif, Iosif o ia pe Maria în casa sa, Nașterea, vestirea păstorilor și rugăciunea de laudă a Mariei.[570]

În cea de a VII-a Omilie Iacob vorbește pentru a doua oară despre „*Nașterea Mântuitorului Hristos*”, evocând binecuvântatul moment al Praznicului.

Cea de a VIII-a Omilie mariologică a episcopului de Sarug, ultima, reprezintă o sinteză doctrinară a Întrupării Mântuitorului Hristos din Preasfânta Născătoare de Dumnezeu.[571]

a. Idei apologetice în teologia lui Iacob de Sarug

Conținutul și valoarea operei teologice a lui Iacob de Sarug, cu multiple valențe apologetice, omiletice sau exegetice, reflectă imaginea păstorului permanent preocupat de binele turmei. Prin imnografia de care se folosește, el dezvoltă o bogată perspectivă eclesiologică. Este prezentat astfel rolul episcopului în Biserică și se proclamă peste toate măreția lui Dumnezeu cel Atotputernic.[572] Deși a trăit în perioada de înflorire a creștinismului, episcopul de Sarug a apărat drepturile creștinilor pe care-i păstorea, vorbind în numele celor care, din cauza responsabilităților impuse de stat, nu aveau timp să ajungă la sfintele slujbe. În felul acesta, *devotamentul față de rânduiala Bisericii* devenea un lucru esențial pentru creștinii sirieni, Iacob fiind chemat acum să-l apere și să-l mărturisească.[573] Mai mult, omiliile sale au înfierat „complăcerea și tentațiile care măcinau viața monahală”.[574] Un rol foarte important în această problemă cu care se confrunta l-a avut de asemenea opera sa imnografică. Astfel, în căldura poeziei imnografului apologet, întreaga obște monahală vibra de puterea rugăciunii cântate, împlinind cu

---

570 Şi aici, Iacob face apel la scrierile apocrife.
571 Pe lângă Omiliile Mariologice, Iacob de Sarug a mai scris: 7 memre „Împotriva evreilor”, memre „Despre sărbătoarea duminicii”, 4 memre „Despre creaţie”, despre „Vălul de pe faţa lui Moise”, la Sfântul Efrem, la Sfântul Simeon Stilitul, omilii în proză, precum şi o serie de scrisori (Sebastian Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*, SEERI, Kottayam, 1997, p. 38; vezi aici şi traducerea românească: Sebastian P. Brock. *Părinţii şi scriitorii sirieni de ieri şi de azi*, traducere din limba engleză de arhid. lect. dr. Ioniţă Apostolache şi prof. Hermina Maria Apostolache, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2016).
572 Amir Harrak, *The Syriac Orthodox Celebration of the Eucharist in Light of Jacob of Serugh'sMimro 95*, Series Analecta Gorgiana, 1046, Georgias Press, 2010, p. 113.
573 Ashbrook Harvey, „To Whom did Jacob Preach?” in *Jacob of Serugh and His Times: Studies in Sixth-Century Syriac Christianity*, ed. George Anton Kiraz, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2010, p. 117-118.
574 Ibidem, p. 124.

ascultare îndemnurile duhovnicești pe care le primea.[575] Din acest punct de vedere, putem spune că Iacob de Sarug este cu adevărat „poetul, scriitorul inspirat, dascălul pătruns de învățătura sa, care a îmbrățișat întreaga Scriptură, hrănindu-se din tainele ei. A exprimat aceste taine printr-un limbaj de înaltă elocință, făcându-l însă pe înțelesul nostru. A fost un luminător care a împărtășit o nouă lumină a Sfintei Scripturi și a îmbrăcat-o într-un veșmânt pe care-l putem recunoaște, folosind acest unic stil de imagini și simboluri. Din mijlocul acestor taine s-a vădit drept un om permanent pregătit să împartă cu credincioșii săi toate sentimentele pe care le trăia. Nu în cele din urmă, ceea ce îl caracterizează cel mai mult, este pasiunea și devotamentul unei singure vocații, aceea de a descoperi în rândul celorlalți minunea zidirii lui Dumnezeu, unitatea (*ihidoyutho*) Fiului cu Tatăl”.[576]

Latura polemizatoare a operei episcopului sirian se manifestă cu preponderență în omiliile sale. Tematica abordată vizează în speță actul revelaționar, doctrina despre Preasfânta Treime, Mântuitorul Hristos și Maica Domnului, dar și elemente de ordin interreligios, cum este de pildă poziția față de iudaism. Vom analiza punctual în cele ce urmează toate aceste aspecte.

Cu privire la actul creației, Iacob de Sarug arată că nu poate fi disociat de caracterul său dumnezeiesc. El prezintă creația drept act al înțelepciunii divine, concretizat prin împreună lucrarea Preasfintei Treimi. Motivul pentru care evidențiază rolul Fiului în actual creator are însă considerente polemice, dorind să combată tendințele de interpretare ariană din hristologia timpului său.[577] În cuprinsul celor patru *Omilii în versuri la Cartea Facerii*[578] episcopul sirian scoate în evidență caracterul hristologic al actului creator, folosindu-se de numeroase analogii și simbolisme lămuritoare. El vorbește astfel despre „*Cartea cea sfântă a marelui Moise, care este pătrunsă de Taina Fiului lui Dumnezeu*”. Mântuitorul Hristos este prezent astfel în fiecare cuvânt al Sfintei

---

[575] Ibidem, p. 129.
[576] Khalid Dinno, *Jacob of Serugh, the Man Behind the Mimre*, in „Analecta Gorgiana”, no. 1044/2010, p. 69.
[577] Tanios Bou Mansour, *La Théologie de Jacques de Saroug*, Bibliothèque de l’Université Saint-Esprit 40, Kaslik, 2000, p. 12.
[578] Folosim aici traducerea franțuzească a lui Khalil Alwan: Jaques de Saroug, *Quatres Homilies Metriques sur la Creation* (HMC), CSCO, vol. 509, Sciptores Syri, Tomus 215, Louvanii, 1989.

Scripturi și în fiecare împlinire ziditoare a Tatălui face și mai lămurită implicarea Sa. „Unde aș putea găsi un pasaj în care Tu să nu fii prezent?/ Și unde aș putea citi în aceste scrieri fără să nu mărturisesc numele Tău?/ Tatăl, în timp ce-l zidea, a zis: «să facem pe om după chipul Nostru ...»/ Și de asemenea, El a învățat lumea să iubească pe Cel Bineplăcut al Său/ Căci iubirea de oameni l-a aplecat pe Dumnezeu până la țărână,/ Căreia i-a dat chipul Său și a modelat-o după amprenta Celui ce este Unul./ Căci pentru această dragoste, Dumnezeu a ridicat pe Fiul Său pe Cruce,/ Smerindu-Se pe Sine spre a-Și împărtăși chipul zidirii Sale”.[579]

Având în vedere maniera existenței primordiale, Iacob se întreabă *dacă Adam a fost creat muritor sau nemuritor*. „Dacă a fost predestinat de Creatorul său să fie muritor/ Atunci pentru ce Dumnezeu ar fi legat cauza morții sale de acest pom?/ Dacă ar fi fost creat dintru început nemuritor prin natura sa,/ Cum a putut atunci Adam să moară și în ce fel moartea a învins nemurirea ce-i fusese dăruită?”.[580] Urmând un șir lung de întrebări și silogisme, Iacob scoate în evidență datul libertății ontologice cu care a fost zidit primul om. O înțelegere diferită de aceasta, în sensul predestinației spre moarte sau nemurire, reprezintă după fericitul ierarh „o blasfemie”.[581] „Ia aminte că toate poruncile amintite aici/ Dovedesc adevărata libertate a lui Adam./ Dacă tu cugeți cu adevărat la plăsmuirea acestuia, vei învăța/ Că a fost creat și muritor și nemuritor./ Astfel, Ziditorul cu măiestria sa a juxtapus naturile,/ Făcându-l pe același om și pentru viață și pentru moarte./ El a plăsmuit o icoană pe jumătate vie, pe jumătate moartă,/ Înainte să fi fost supusă vreunei stări independente./ A așezat sufletul într-un vas de lut modelat din țărână,/ Împreunându-le cu înțelepciune pe amândouă”.[582]

Cât privește *crearea lumii văzute*, Iacob afirmă, asemenea celorlalți Părinți ai Bisericii, că a fost plăsmuită de Dumnezeu „*din nimic*” (*ex nihilo*). În acest fel, el ia poziție împotriva ereziilor gnostice. El afirmă de asemenea că Dumnezeu însumează în Sine întreaga existență creată, neavând nevoie de altcineva care să-L ajute în lucrarea Sa creatoare. Se confirmă astfel cuvintele Genezei: „*La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul*”,[583] arătându-se în felul acesta originea divină a existenței

---

579 *HMC* I, 25-34.
580 *HMC* II, 39-44.
581 *HMC* II, 119.
582 *HMC* II, 129-138.
583 Cf. Fc, 1, 1.

create. „Ființa Dumnezeiască, spune Iacob, nu a purtat decât un singur nume: *Cel ce este*.[584]/ Și de vreme ce s-a pogorât să creeze din nimic aceste lucruri,/ A fost numit Creator (Ziditor) pentru că le-a creat".[585] În actul creator, Părintele Ceresc, care este veșnic, are alături pe Fiul și pe Sfântul Duh, desăvârșind în Trinitate de Persoane realitatea exterioară a creației. În această situație, Iacob arată că materia nu poate fi înțeleasă nicidecum sub conceptul lui „*ab-aeternuo*", teoriile filosofiei neoplatoniciene fiind astfel lipsite de justificare. Sub această formă, el înțelege și mărturisește că „a existat un moment când lumea nu a existat,/ Și toate creaturile au avut un început".[586] Spre deosebire de teologii alexandrini în general și de Origen în special, Iacob nu împărtășește teoria „*lumilor paralele*" (una terestră și cealaltă noetică), socotind că „există o singură lume, a noastră, și o singură finalitate care se realizează în ceruri pentru noi și pe pământ pentru îngeri".[587]

Nota apologetică a hristologiei lui Iacob de Sarug rezultă din *prezentarea noii perspective creștine față de credințele păgâne*. Întruparea Logosului înseamnă pentru el „*prăbușirea idolilor prin liberarea Mirelui Luminii*".[588] Cele mai multe din argumente în acest sens sunt adunate în „*Omiliile împotriva iudeilor*".[589] Fericitul părinte arată astfel, că potrivit iconomiei dumnezeiești, statornicite din veșnicie în înțelepciunea Tatălui, Fiul a venit în lume să libereze pe „*cei care erau ținuți în întunericul și în umbra morții*".[590] În acest sens, el subliniază faptul că sămânța minciunii a fost așezată de diavolul în urechea Evei, în Rai. Acolo, prin amăgire, vrăjmașul seamănă prima formă de idolatrie, făcându-i pe protopărinți să

---

[584] Cf. Ieșire 3, 14.

[585] *Hom sur L'Hexod* (Omilii la Ieșire) apud P. Khalil Alwan, M.L., *Antropologie de Jaques de Saroug. L'homme „Mictocosme" avec une blibliographie generale Raisonnee,* Juniech, Liban, 1988, p. 19-20.

[586] *Hom sur L'Hexod* I, 168-169.

[587] Khalil Alwan, M.L., *Antropologie de Jaques de Saroug ...*, p. 21.

[588] Thomas Kollamparamphil, *Salvation in Christ acording to Jacob of Serugh. An Exegetico-theological Study on the Homilies of Jacob of Serugh (451-521) on the Fest of our Lord,* Dharmaram Publications, Bangalore, 2001, p. 245.

[589] Jaques de Saroug, *Homélies contre les juifs* (HCJ), edition critique du texte syriaque inedit, traduction, introduction et notes par Micheline Albert, en F. Graffin, Patrologia Orientalis (PO), tome XXXVIII, fas. 1, No. 174, Brepols, Turnhout/Belgique, 1976.

[590] Is. 9, 1; Mt. 4, 16.

se socotească a fi „întocmai lui Dumnezeu, cunoscând binele și răul”.[591] „Dumnezeu socotește toate veacurile, așa cum cunoaște toate lucrurile,/ El a văzut timpurile când pe pământ au pătruns idolii./ Și-a păstrat Fiul, pentru ca, trecând perioada idolatriei,/ Să-L descopere de îndată spre a alunga închipuirile de pe pământ./ Satan a semănat minciuna în urechea Evei:/ «Asemenea lui Dumnezeu voiți a fi întocmai?», a spus el./ Prin urechea sa a răspândit sămânța, de vreme ce ea a crezut că va fi dumnezeu;/ Și vreme de cincisprezece neamuri[592] această sămânță a germinat!/ În zilele lui Peleg și Reu, dumnezeii s-au înmulțit,/ Rătăcirea a intrat și a înmulțit idolii pe pământ./ În acele vremuri, dintru început, Dumnezeu a îngăduit toate acestea,/ Păstrând în taină misterul Unuia Născut./ În lume, El învăța că în Unul și în unitate este desăvârșirea;/ Astfel El este Unul, după cum s-a spus dintru început./ Că, după cum Cuvântul și Sfântul Duh, au existat ca persoane, nu au dorit încă să se descopere”.[593]

În altă parte, Iacob analizează *coordonatele împlinirii promisiunilor sfinte în Mântuitorul Iisus Hristos*, evidențiind perspectiva profetică a poporului ales și stadiul concret al decadenței sale. Pornind de aici, marele imnograf sirian descrie principalele repere vechi testamentare, înscrise în tradiția iudaică, prin care evreii au fost conduși spre Dumnezeu. Cu toate acestea, deși erau mai presus decât păgânii, ca beneficiari direcți ai revelației supranaturale, iudeii nu au reușit să se adape din Izvorul nemuririi și să-L cunoască pe Fiul lui Dumnezeu înomenit. Atitudinea apologetică a episcopului de Sarug se sprijină pe numeroase coordonate și valențele istorice desprinse din viața poporului ales. „În fiecare clipă Domnul și Dumnezeul tău ți-a fost aproape/ Până în ziua când ai crucificat pe Cel Unul Născut al Său; atunci El te-a abandonat și te-a părăsit./ Pentru că ai ridicat mâna asupra Fiului Său, a nesocotit duhul tău;/ Și iată că te vor batjocori popoarele pământului și se vor ridica asupră-ți./ Sângele nevinovat, o omule, de tine a fost vărsat; din această pricină/ Iată că tremuri, iată că rătăcești peste tot pământul./ Unde este acum măreția festalelor grandi-

---

[591] Fc. 3, 4-5: „Atunci şarpele a zis către femeie: „Nu, nu veţi muri! Dar Dumnezeu ştie că în ziua în care veţi mânca din el vi se vor deschide ochii şi veţi fi ca Dumnezeu, cunoscând binele şi răul”.

[592] Gândim aici la cele zece neamuri de la Adam până la Noe (cf. Fc. 5, 1-29), până la cele din apropierea coborârii dumnezeieşti (*cf*. Fac. 11, 10-16). Iacob se referă aici la revelaţia pe care o oferă Dumnezeu poporului ales prin Avraam, ca început al desprinderii omenirii de idolatrie (PO, p. 115, nota 8).

[593] *HCJ* IV, 27-40.

oase de la începuturile lunii;/ Sunetele trâmbițelor și chimvalelor fiilor lui Levi?/ Unde este preotul și veșmintele sale preoțești?”.[594]

În altă parte, Iacob se exprimă foarte limpede cu privire la dogma Preasfintei Treimi. În acest sens, el subliniază frecvent *deoființimea cu Tatăl, ca Domn al nostru și Cuvânt plin de înțelepciune și viață*.[595] În această notă este așezată și *teologia sa despre Maica Domnului*. În acest context, episcopul sirian apără persoana Maicii Domnului față de vechile tendințe nestoriene, evocându-o de fiecare dată în lumina alegerii făcute la Buna Vestire. Din însemnările sale rezultă că Logosul a fost acela care a ales-o pe Preasfânta Fecioară pentru a deveni Maică a Sa. Cu ajutorul versului, el arată că „Domnul nostru a privit spre toată partea femeiască, atunci când a coborât pe pământ,/ A ales numai una pentru Sine, pe cea care a fost întâia aleasă între toate./ A cercetat-o pe dânsa și a găsit în ea smerenie și sfințenie,/ simțăminte curate și suflet plin de dumnezeire,/ O inimă curată și toate gândurile spre desăvârșire,/ pentru aceasta El a ales-o pe cea mai curată, cea plină de toată frumusețea./ A coborât din slava Sa, locuind în pântece femeiesc./ Nefiind altă ființă pe lume mai curată decât dânsa”.[596] Mai departe, pentru a lămuri această alegere, Iacob o numește pe Maica Domnului „*al doilea Rai*”, care s-a înălțat peste toate prin gândul cel bun și prin smerenie.[597] La porunca Fiului, socotește Iacob, arhanghelul Gavriil a fost trimis la Sfânta Fecioară spre a-i aduce vestea cea bună. Cuprinzând aici întreaga lucrare a Treimii, episcopul de Sarug vorbește despre abolirea neascultării adamice și despre vindecarea păcatului neascultării prin ascultarea Mariei. „Domnul a slăvit-o pe dânsa, a sădit în ea viață și a vestit printr-însa pacea,/ Cu dragoste a întâmpinat-o și a șters toate lucrurile de odinioară./ Peretele despărțiturii pe care șarpele îl ridicase,/ Prin coborârea Sa, Fiul l-a doborât, ca să nu mai fie ridicat vreodată./ Când a coborât a stricat împrejmuirea, cea ridicată între amândouă părțile,/ Spre a fi pace între cele cerești și cele pământești./ Pentru aceasta Vestitorul a preamărit-o pe Maria/ Ca chezășie a păcii celei mai mari pentru întreaga lume”.[598]

---

[594] *HCJ* V, 11-19.

[595] Sebastian Paul Brock, *The Published Verse Homilies of Isaac of Antioch, Jacob of Serugh, and Narsai: Index of Incipits*, in „Jurnal of Syriac Studies” (JSS), no. 32/1987, *Section XIV*, 614, 13.

[596] *Section* VI, 620, 4-11.

[597] *Section* VII, 623, 10-15.

[598] *Section* X, 629, 4-11.

Nu în cele din urmă Iacob valorifică în sens apologetic comparația dintre *înțelepciune și credință*, arătând cât este necesar să se folosească și unde trebuie să se oprească acestea. După el, rațiunea nu are incidență decât asupra lucrurilor văzute. Cei care o împing mai departe, încercând să explice prin ea existența și prezența lui Dumnezeu în Iisus Hristos sunt numiți peiorativ „*înțelepți*”. Întrucât majoritatea dintre ei doresc să rezolve problemele teologice prin silogismele și concepte ale filosofiei greci, Iacob îi numește „*fii ai Satanei*”. Prin urmare, în gândirea sa, numai credința și dragostea îl poate apropia pe om de adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu. Aceasta este dată numai celor *simpli* sau „*curați cu inima*”, cum îi numește însuși Mântuitorul Hristos.[599] Numai unii ca aceștia „*sunt în stare să se roage cu adevărat lui Dumnezeu și să se minuneze de minunile Sale în Hristos, fără să pună întrebări, fără să-L iscodească sau să încerce să-L coboare din slava Sa*”.[600]

b. Poziția lui Iacob de Sarug față de Calcedon. Parcursul de la simbol și taină

Cea mai delicată problemă în raport cu personalitatea poetului sirian a fost aceea a originilor sale monofizite și implicit a ortodoxiei sale, *cu alte cuvinte dacă a fost sau nu monofizit*? Referitor la această problemă, părerile orientaliștilor sunt împărțite. Așa se face că, pe de o parte, Assemani și mai apoi Abbeloos au susținut ortodoxia credinței sale. Pe de altă parte, „după publicarea a două dintre epistolele sale, adresate călugărilor de la Mănăstirea Mar Bassus din Harim, împreună cu răspunsul acestora, și a epistolei trimisă lui Pavel, Episcop de Edessa, a reieșit că Iacob a fost întotdeauna monofizit și nu a renunțat niciodată la opiniile sale. Această părere este susținută în mare parte de cercetătorii apuseni din sec. XX (Baumstark, Bardenhewer, Tissarant, Jugie etc)”.[601]

Într-o foarte pasională dezmințire, scrisă în 1948 de P. Peeters, ideile monofizite identificate parțial în scrisorile lui Iacob de Sarug sunt respinse în baza unei lipse de autenticitate. În 1956, Dr. Kruger emite ipoteza unui specific monofizit în gândirea autorului sirian, deși o

---

[599] Mt. 5, 8.

[600] Roberta C. Chesnut, *Three Monophysites Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug*, Oxford University Press, 1976, p. 140-141.

[601] Remus Rus, *Dicţionar enciclopedic al literaturii creştine din primul mileniu*, p. 374.

bună parte din omiliile sale fuseseră incluse deja în uzul liturgic.[602] În această dispută, se pronunță și patrologul Ortiz de Urbina, care, folosind argumente din ambele laturi, afirmă că „*Iacob a rămas ortodox până la sfârșitul vieții sale*”. Acest lucru reiese în primul rând din stilul pe care îl abordează, poziționându-se *departe de orice fel de „polemizare dogmatică*”.[603] În perioada contemporană, profesorul englez Sebastian Brock se exprimă în mod similar, amintind în acest sens că lui Iacob „*i-au displăcut în mod evident și a căutat să se țină departe de controversele hristologice ale contemporanilor, și doar din unele scrisori ale sale (alcătuite sub presiunea contemporanilor) rezultă că și-a exprimat dezacordul față de formula doctrinară a Calcedonului (451)*”.[604] Astfel, spre deosebire de conaționalii săi, Filoxene și Sever, care au purtat o luptă vădită împotriva Calcedonului, Iacob a abordat „*o atitudine mult mai irenică, preferând să evite formulele și termenii controversați și să-și exprime credința în Întrupare, folosindu-se de mult mai tradiționala frazeologie siriacă*”.[605] Apropierea de erezia monofizită rămâne așadar circumspectă. Hristologia pe care o dezvoltă se încadrează într-o notă aparte, propagându-se într-o formă simbolistico-mistică, incompatibilă cu influențele gnostice din acea vreme.[606] El a valorificat prin urmare tradiția exegetică generată de Teodor de Mopsuestia și simbolistica moștenită de la Sfântul Efrem Sirul, propulsând mai departe specificul teologiei siriene în gândirea scriitorilor care i-au urmat.[607]

---

602 Asemenea imnelor Sfântului Efrem, foarte multe din poemele lui Iacob au fost asimilate în uzul liturgic al bisericilor siriene de rit ortodox şi în tradiţia maronită (R. Phenix jr. - Cornelia B. Horn, *Syriac Speaking Churches...*, p. 19).
603 Dr. T. Jansma, *The Credo of Jacob of Serugh: a Retourn to Nicaea and Constantinople,* in „Nederlands archief voor kerkgeschiedenis/Dutch Review of Church History”, Nieuwe Serie, Vol. 44 (1961), p. 18.
604 Sebastian Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature,* p. 37.
605 Sebastian Brock, „The Rise of Christian Thought. II – The Theological Schools of Antioch, Edessa, and Nisbis,” in H. Badr (ed), *Christianity. A History in the Middle East,* Beirut, 2005, p. 150.
606 „În gândirea sa, Iacob s-a detaşat de tendinţele gnostice, care ar fi putut atrage erori grave în hristologia sa. De vreme ce s-ar putea spune că, atât Philoxene, într-o anumită măsură, cât şi Sever, chiar mai mult se pare, s-ar fi lăsat influenţaţi de *platonism*, gândirea lui Iacob este îndreptată mai mult spre *mistic* şi *simbolic*, stând departe de influenţele gnostice din vremea sa, care se manifestau cu precădere în filosofia şi teologia lumii greco-romane” (Roberta C. Chesnut, *Three Monophysites Christologies*, p. 113).
607 Sebastian Brock, *The Rise of Christian Thought...*, p. 150.

Moștenirea sa apologetică este legată implicit de autenticul teologiei siriene. Asemenea Sfântului Efrem, Iacob de Sarug depășește limitarea conceptului, parcurgând realitatea liturgică de la simbol la taină. Deși mai puțin cunoscut în teologia românească, scriitorul sirian oferă prin numeroasele sale însemnări un context amplu de viață autentică și mărturisire creștină. Omiliile sale, majoritatea în versuri, prezintă exemple vii din experiența și doctrina Bisericii. În felul acesta, Iacob de Sarug „elaborează o serie de structuri doctrinare deosebit de importante care privesc actul revelației și, prin extensie, al profeției, lucrările Duhului Sfânt, taina Sfintei Treimi, Întruparea Fiului lui Dumnezeu ca mărturie a iubirii divine față de om, întemeierea Bisericii lui Hristos prin care se extinde în timp lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos".[608]

Din cele arătate, înțelegem că moștenirea scrisă a episcopului sirian reprezintă exemplul concret de promovare a parcursului de la simbol la taină, în duhul și litera Sfintei Scripturi. Laolaltă cu Afraate și cu Sfântul Efrem Sirul, el oferă posterității specificul autentic al unei teologii mărturisitoare.

---

[608] Remus Rus, „*Iacob de Serugh. Omilia 79: Despre vălul de pe faţa lui Moise*", în *Filocalia Siriacă. Iubirea de frumos şi înţelepciune – calea spre desăvârşire*, traducere, selecţie de texte, cuvânt introductiv, note şi comentarii de Remus Rus, Ed. Univers Enciclopedic Gold, Bucureşti, 2014, p. 279.

VI. SFÂNTUL IOAN HRISOSTOM, APOLOGET AL LOGOSULUI ÎNOMENIT

Unul dintre cei mai mari predicatori ai Bisericii creştine, Sfântul Ioan Hrisostom sau Gură de Aur se remarcă în tradiția eclesială și ca „*apologet al Logosului înomenit*”. El se prezintă înaintea poporului dreptcredincios, dar și a celor rătăciți, ca „avocat” al credinței celei adevărate, pe care a propovăduit-o în cel mai înalt grad de trăire duhovnicescă. Cuvintele sale, puternic ancorate în litera Scripturii, au pătruns inimile credincioșilor, lucrând neîncetat spre îndreptarea tuturor spre veșnicele locașuri. Dacă filosofii de odinioară căutau să descopere *forma nedefinită a Cuvântului*, definindu-l în principal ca rațiune, înțelepciune, inteligență, Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește despre Logos(ul) la modul personal și lămurit. În lumina Sfintelor Scripturi, el, ca mărturisitor, oferă cea mai autentică latură a cunoașterii Sale, izvorâtă dintr-o experiere personală a Cuvântului înomenit. În gândirea sa teologică, *Evanghelia Întrupării* „biruiește mințile și inimile oamenilor nu prin abilitatea unei filosofii sau retorici, ci prin puterea delicată a Duhului”.[609]

Format în spiritul teologiei siriene, dar nicidecum străin de moștenirea greco-romană, Sfântul Ioan Hrisostom intră „în vârtejul aprigelor antiteze hermeneutico-teologice și socio-rasiale, izbutind să trecă de excesele tuturor, pentru a-și manifesta ortodoxia și pentru a deveni învățătorul prin excelență al lumii întregi, a cărui faimă nimeni n-a umbrit-o vreodată”. De aceea, nu ar putea fi nicidecum încadrat specificului vreunei școli teologice. Ideile sale sunt sistematice, adunând ceea ce este mai bun din toate, trăind și adoptând „la maximă intensitate absolut întreaga Tradiție a Bisericii, ori de câte ori prin rugăciune și cercetare primește harul unei bogate experiențe dumnezeiești, pentru a teologhisi și pentru a interpreta corect Scripturile”.[610]

Latura apologetică a gândirii sale reiese așadar din sintetizarea scripturistică a realităților sociale, pe care le interpretează și le transpune

[609] Adrian Lemeni, *Adevăr şi comuniune*, Ed. Basilica, Bucureşti, 2011, p. 43.

[610] Stylianos Papadopoulos, *Viaţa, activitatea şi operea Sfântului Ioan Hrisostom*, traducere de lect. dr. Octavian Gordon, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2010, p. 14.

dogmatic. Preocuparea ce a generat această direcție au fost apărarea credinței creștine în fața asaltului ideologiilor păgâne și iudaice deopotrivă. Sfântul Părinte a luat totodată atitudine împotriva tendințelor greșite din filosofia elenistă, concentrându-și ideile în câteva lucrări de referință, cum ar fi: „*Că Hristos este Dumnezeu*”, „*Despre Sfântul Vavila, împotriva lui Iulian și a neamurilor*”, „*Cuvântări împotriva iudeilor*”, „*Omilii la Epistola către Romani*”. „În primele două opere el își tratează subiectul oarecum diferit decât în eseurile despre monahism. Aici prezintă lupta dintre creștinism și elenism, ca o încleștare pentru puterea divină în istorie. A cui putere este mai mare – a zeilor cinstiți de greci și de romani, reflectată în comorile imperiului, sau cea a lui Hristos, reflectată în comoara Bisericii? În vremea Sfântului Ioan, creștinii erau prigoniți de împăratul roman, și totuși Biserica nu înceta să înflorească. Aceasta a fost socotită drept dovadă a dumnezeirii lui Hristos, căci spune Sf. Ioan «nu stă în puterea niciunui om să facă atât de multe într-un timp atât de scurt». Ambele tratate au, prin urmare, aceeași temă: *puterea lui Hristos este sursa biruințelor Bisericii împotriva stăpânirilor potrivnice*”.[611]

Pe de altă parte, trebuie menționat că afinitatea Sfântului Părinte față de subiectul *logocentric* rezultă în primul rând din preocupările pe care le-a aratat față de cultura profană. Adesea citează din Homer, Sofocle, sau Euripide, Socrate, Platon, Aristotel, Krates, sau Diogene. Manifestă un interes aparte pentru filosofia platonică, pe care o reevaluează în spirit creștin. În însemnările sale apologetice, Sfântul Ioan Gură de Aur „subliniază importanța adâncimii filosofice a clasicilor, dar nu le poate ierta discrepanța enormă dintre principii și fapte. Pentru el, filosofia nu este *un simplu exercițiu intelectual, ci o înțelepciune practică*, o comportare aleasă, de la care s-au abătut prea adesea filosofii antici în viața lor de toate zilele. Înțelepciunea – spunea el – nu stă în vorbe, ci în fapte, vizând prin aceasta desigur retorica și filosofia din vremea sa, care ajunsese goală și fără conținut”.[612] Pe de altă parte, poziția sa față de iudaism poartă de asemenea o intensă încărcătură apologetică. În această direcție se exprimă foarte radical,

---

[611] Robert L. Wilken, *John Chisostom and the Jews. Retoric and Reality in the late 4th Century,* University of California Press, London, 1983, p. 130-131.

[612] Marius-Ioan Slevaş, *Teologia Logosului în abordarea filosofiei antice şi a gândirii patristice a secolului IV,* în Rev. *Teologia,* Arad, nr. 1/2006, p. 205-206.

evidențiind faptul că puterea lui Dumnezeu, continuitatea planului Său soteriologic și plinirea Scripturilor sunt indispensabil legate de evenimentul Întrupării Cuvântului. Reacția sa este justificată istoric, profetic și cultural, fiind așezată în lumina *adevărului Scripturii*. Urmărind aceste coordonate, voi încerca să evidențiez, pornind de la cele patru opere amintite mai sus, gândirea hristologică a Sfântului Ioan Gură de Aur, urmărind totodată și caracterul ei apologetic. În ambele situații, voi urmări demonstrația apologetică, pe care Sfântul Părinte o face, pentru susținerea și mărturisirea Logosului creștin, ca Dumnezeu adevărat și Mântuitor al neamului omenesc.

VI.1. „Că Hristos este Dumnezeu"

Față de filosofia elenistă, Sfântul Părinte lasă în primă fază deschisă posibilitatea unui dialog, care nu trece însă de corelarea teoretico-practică dintre concept și faptă. Întrucât majoritatea filosofilor păgâni sunt departe de a centra frumusețea discursului cu etosul personal, Sfântul Părinte rămâne pesimist în ceea ce privește *problematica Logosului*. El arată astfel că ceea ce neamurile socotesc a fi la modul superlativ *rațiune, inteligență,* sau *cugetare*, rămân doar noțiuni și concepte, dacă nu există acel „***Cineva***" care să le așeze și să le înveșnicească în această lume. Exemplul concret al Logosului înveșnicit în existența noastră este așezat de către Sf. Ioan Hrisostom în antiteză cu posibilitățile oferite de filosofia elină. „Domnul nostru Iisus Hristos, când era aproape să pătimească și să moară de moarte aducătoare de viață, în noaptea cea din urmă a chemat pe ucenici la o parte, și între alte poveți, le-a spus următoarele cuvinte: «Amin, Amin, zic vouă, cine crede în Mine, va face și el faptele pe care le fac Eu, și încă mai mari decât acestea».[613] Au fost mulți alți învățători care au avut ucenici și au făcut minuni, cum se laudă grecii; însă niciunul dintre dânșii n-a îndrăznit vreodată să spună sau să cugete ceva asemănător. Și nu pot grecii ... să arate că ar fi vreo cuvântare sau vreo proorocie asemănătoare; ci ei spun că la ei se arată stafiile celor morți și strigoii celor răposați de către făcătorii de minuni, și se fălesc cu glasurile din mormânt auzite de către unii; însă niciunul din ei nu cutează să spună că vreunul din bărbații care au trăit la ei și au fost slăviți, sau

[613] Cf. In. 14, 12.

aceia care după moarte i-au socotit ca zei, ar fi spus ceva asemănător”.[614] Prin venirea Sa în lume, Fiul lui Dumnezeu *a pus capăt tiraniei diavolului,* slobozindu-ne „de acea sălbatică și năprasnică stăpânire, nu numai pe noi care I ne închinăm, ci chiar și pe aceia care Îl hulesc pe Dânsul, fiindcă după aceea niciunul dintre păgâni nu a mai fost silit să aducă astfel de jertfe idolilor săi. Atât de mare e dragostea pe care o arată neamului nostru, iar Dumnezeu a făcut dușmanilor Săi mai multe binefaceri decât relele pe care demonii le fac prietenilor lor... Ci El (Hristos) era cu adevărat Împăratul, Făcătorul și Mântuitorul întregului neam omenesc și de aceea a cruțat și pe străini (pe păgâni) ca și cum ar fi fost ai Lui. Căci întreaga făptură omenească era lucrarea Sa, după cum zice ucenicul Său:[615] «A venit întru ale Sale și ai Lui nu L-au primit»”.[616]

În Omilia „*Că Hristos este Dumnezeu*” (*Quod Christos sit Deus*), Sfântul Ioan Gură de Aur pătrunde în adâncul teologiei hristologice. Această lucrare se integrează între cele rostite de Sfântul Părinte împotriva anomeilor. Acești eretici, asemenea arienilor, respingeau dumnezeirea Mântuitorului Hristos. Pentru a consolida în fața lor învățătura creștină, Sfântul Ioan Gură de Aur desfășoară o luptă acerbă pentru a demonta cele propovăduite de eretici. Este de altfel și motivul pentru care alcătuiește ulterior și omiliile „Împotriva iudeilor”. După cele mai multe păreri, lucrarea „*Că Hristos este Dumnezeu*” a fost alcătuită în Antiohia, încercând să demonstreze într-o abordare amplă „*dumnezeirea lui Iisus Hristos, împotriva iudeilor și a neamurilor, după numeroasele mărturii pe care le-am moștenit de la profeți*”.[617]

Maniera în care se adresează credincioșilor săi este una simplă, Sfântul Părinte dorind ca învățătura hristologică să ajungă la inimile tuturor. El se pregătește să le răspundă mai întâi păgânilor, fiind gata să argumenteze dacă „vreun idolatru ar cere să afle în ce fel poate fi Hristos Dumnezeu”. Și acesta este adevărul primordial în ceea ce privește credința, căci, spune Sfântul Părinte, „dacă aș merge la cer

---

[614] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cartea pentru Fericitul Sfânt Vavila. Împotriva lui Iulian şi împotriva păgânilor*, în „Seria Teologică”, nr. 12, trad. de Ştefan Bezdechi, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1938, p. 103; PG 50, col. 533.
[615] Cf. Ioan 1, 11.
[616] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cartea pentru Fericitul Sfânt Vavila...*, p. 105; PG 50, col. 536.
[617] *Ouvre completes de S. Jean Chrisostome*, traduction novelle par M. l’Abbe J. Bareile, Tome Premier, Libraire de Louis Viers, Paris, 1865, p. 478.

să aflu mărturie, n-aș afla întărire prin considerații prea elevate. Și chiar dacă aș răspunde că El: a făcut cerul, pământul și marea, acesta (*idolatrul*) tot nu mă va înțelege. Și dacă încă i-aș spune: El a înviat morții, a dat lumină orbilor, a alungat pe demoni; în continuare idolatrul nu mă va crede. Și dacă aș mai spune că El a promis Împărăția cerurilor și cele ascunse ale harului Său; dacă aș vorbi de Înviere, neîncetând să odihnesc cuvântul meu, pentru el ar fi ceva de râs”. Pornind de la această dilemă și fiind sigur că cea mai eficientă manieră de a convinge un păgân nu este aceea a unei teologii înalte, Sfântul Părinte coboară imediat la realitatea în care simte că se mișcă fiecare, aducând ca argumente „lucrurile pe care și unul și altul le admitem, de care nu ne este permis să ne îndoim”. „Aceștia nu vor nega niciodată, spune Sfântul Părinte, că Hristos a născut marea familie creștină, că toate bisericile răspândite pe fața pământului Lui îi datorează existența. Ei bine, aceasta este dovada pe care eu o voi face despre puterea Sa nemărginită și prin aceasta voi arăta că este cu adevărat Dumnezeu. Voi arăta că niciunui om nu-i stă în putință să construiască în scurt timp un imperiu ale cărui hotare se întind până la marginile pământului și ale mării, că nu-i stă în putință vreunui om să ridice atât de repede lumea la cele mai înalte principii și învățăminte, astfel încât până și moartea să fie atât de puternic întoarsă spre Înviere și gândurile oamenilor atât de schimbate. El singur a fost în stare să dezlege neamul omenesc din această îndoită legătură, și nu numai pe romani, ci și pe perși și toate neamurile păgâne. Această minunată transformare, această cucerire răsunătoare, nu a săvârșit-o prin puterea armelor, sau cu preț de aur; căci n-a purtat niciodată asupra sa vreo armă și nici nu s-a angajat în vreo luptă”.[618]

Puterea persuasivă a Cuvântului dumnezeiesc este elementul cheie în lupta de întoarcere a întregului neam omenesc spre pocăință și mântuire. Astfel, după Înălțarea la ceruri, Logosul se așază în gura Apostolilor și aceștia, plini de Duhul Sfânt, Îl poartă până la marginile lumii.[619] „Unsprezece Apostoli, de condiție modestă și sărăcăcioasă, de o simplitate desăvârșită, săraci și lipsiți de tot, lipsiți de apărare, fără încălțăminte în picioarele lor, neavând decât o singură haină, I-au fost de ajuns să-Și înceapă lucrarea. Căci a schimba este puțin

[618] *Quod Christos sit Deus,* cap. 1, p. 479.
[619] Cf. Mt. 28, 19-20.

spus, întrucât El a reușit să aducă atâția oameni, diferiți ca rasă și caracter, la cea mai înaltă filosofie atinsă în această viață și în cea viitoare. A reușit să întoarcă vechile lor obiceiuri, i-a făcut să părăsească vechile și ușoarele obiceiuri și să așeze în locul lor împlinirea cea mai grea a celor mai grele precepte”.[620]

Cu cel de al doilea capitol al lucrării „*Că Hristos este Dumnezeu*” detaliază *coordonatele mesianice ale dogmei hristologice*. Sfântul Ioan Gură de Aur își fundamentează astfel pledoaria, folosindu-se în primul rând de *profețiile mesianice*. Astfel, după el, credința în Mântuitorul Hristos nu este un „efect al hazardului, fiind predicată cu mult timp înainte”. Prima mărturie pe care o aduce este de la profetul Ieremia, care arată că „Dumnezeu trebuia să se facă om, rămânând în același timp Dumnezeu”. „Acela este Dumnezeul nostru, spune Ieremia, și nimeni altul nu este asemenea Lui. Aflat-a toată calea științei și a dat-o lui Iacob, sluga Sa, și lui Israel, cel iubit de Dânsul. După aceasta, pe pământ S-a arătat și cu oamenii împreună a locuit”.[621] Acesta a reușit, prin puține cuvinte, să arate că Hristos „fără să-și piardă natura dumnezeiască, a îmbrăcat omenitatea noastră, a făcut ca Cuvântul Său să fie înțeles de oameni, căci Legea cea Veche a fost lucrarea Sa, căci «*toată calea științei și-a dat-o lui Iacob, sluga sa*». Profetul învață astfel că înainte de Întruparea Sa, Mântuitorul a împărtășit toată lucrarea, așezându-o prin purtarea Sa de grijă, a statornicit legea, revărsând oamenilor grija și binefacerile Sale”.[622]

La cuvintele profetului Isaia: „*Iată, Fecioara va lua în pântece și va naște Fiu și se va chema numele Lui Emanuel*”,[623] Sfântul Părinte adaugă: „Apoi, pentru a arăta că Acest Prunc va fi, nu aparența, ci concretul naturii noastre, proorocul spune că «*se va hrăni cu lapte și cu miere*»,[624] după obiceiul de a hrăni pruncii atunci când vin pe această lume. Apoi, pentru a arăta că El nu este un simplu om, Isaia adaugă: «*Că înainte ca fiul acesta să știe să dea la o parte răul și să aleagă binele*».[625] Însă, dincolo de a arăta că este mai mult decât un simplu om și că s-a născut din Fecioara, Isaia vestește că va ieși din neamul lui David. În mijlocul figurilor de stil și a metaforelor, stă

[620] *Quod Christos sit Deus*, cap. 1, p. 479.
[621] Baruh 3, 36-38.
[622] *Quod Christos sit Deus*, cap. 2, p. 480.
[623] Is. 7, 14.
[624] Is. 7, 15.
[625] Is. 7, 16.

așezată mărturia profetului: «*O Mlădiță va ieși din tulpina lui Iesei și un Lăstar din rădăcinile lui va da. Și Se va odihni peste El Duhul lui Dumnezeu, duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al tăriei, duhul cunoștinței și al bunei-credințe. Și-L va umple pe El duhul temerii de Dumnezeu. Și va judeca nu după înfățișarea cea din afară și nici nu va da hotărârea Sa după cele ce se zvonesc*».[626] Este vorba aici de Iesei, părintele lui David, care se trăgea din tribul lui Iuda. În mod evident, atunci Mesia trebuia să se nască din acest trib și din această familie".[627] Mai departe, pentru a închega coordonatele simbolistico-mistice ale adevărurilor exprimate prin gura profetului Isaia, Sfântul Ioan Gură de Aur aduce vestirea în litera Legii Noi, oferind ca analogie evenimentul baptismal. Cuvintele Sfântului Ioan Evanghelistul sunt astfel pilduitoare: „*Am văzut Duhul coborându-Se, din cer, ca un porumbel și a rămas peste El*".[628]

În această sinteză scripturistică, Sf. Ioan Gură de Aur scoate în evidență identitatea personală a Logosului înomenit și totodată apartenența Sa genealogică. El realizează în felul acesta saltul imens de la *noțiunea filosofică de concept*, folosită cu precădere în operele lui Clement Alexandrinul și Filon din Alexandria, preluată mai apoi de Apologeți, prin Sfântul Iustin Martirul și Filosoful.[629] În viziunea sa, atributul de „*principiu*" sau „*rațiune*" a fiecărui lucru se rezolvă în realitatea concretă a Întrupării, pe care o așază fără teamă înaintea conceptului de ***Unu***, la care făcea referire Plotin și neoplatonicii. „Nu este o problemă ușoară concilierea Dumnezeului din Vechiul Testament cu acel unu din Parmenide, notează în acest sens Claudio Moreschini. Filon se găsise deja în fața acestei dificultăți, motiv pentru care a recurs la interpretarea alegorică... Filon a fost reluat de Clement, Stromatele II, 2,6,1, care, oricum reușește să găsească soluția problemei reducând la simbolism".[630]

---

[626] Is. 11, 1-3.

[627] *Quod Christos sit Deus*, cap. 2, p. 480.

[628] In. 1, 32.

[629] Teologia Bisericii primare apropia foarte mult conceptualitatea platoniciană a Logosului de realitatea întrupării Sale. Astfel, „înainte de toate, Logosul este mintea lui Dumnezeu şi conţine ideile Sale (*cf.* Stromate IV, 155, 2; V, 73, 3), aşa cum spusese deja Filon (*Despre heruvimi* 49; *Cartea lumii* 20). Ideile sunt gândurile lui Dumnezeu: aceeaşi concepţie este reprezentată în medioplatonism: la Alcionous, la Atticus, la Aetius, la Hipolit. În sfârşit, şi în opinia lui Plotin, Logosul este intelectul şi izvorul existenţei ideilor" (Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, traducere de Alexandra Cheşu, Mihai-Silviu Chirilă şi Dorina Cernica, Ed. Polirom, 2009, p. 117).

[630] Ibidem, p. 118.

Apelând din nou la cuvintele profeților, Hrisostom evocă realitatea împlinirii făgăduințelor logocentrice. El descrie astfel tabloul Jertfei hristice, punctând foarte frumos coborârea Cuvântului „*întru cele mai de jos ale pământului*” spre „*dezlegarea legăturilor celor veșnice, care țineau pe cei legați*”.[631] Se conturează astfel legătura dintre Moarte și Înviere. „Învierea Sa nu este mai puțin predicată decât moartea, spune Sfântul Părinte; «*Că nu vei lăsa sufletul meu în iad, nici nu vei da pe cel cuvios al Tău să vadă stricăciunea*».[632] Cu alte cuvinte, Isaia profețește despre același lucru: «*Domnul a voit să-L zdrobească prin suferință. Și fiindcă Și-a dat viața ca jertfă pentru păcat, va vedea pe urmașii Săi, își va lungi viața și lucrul Domnului în mâna Lui va propăși*».[633] Căci moartea lui Hristos a șters păcatele oamenilor”.[634] După Învierea din morți, Cuvântul dumnezeiesc este propovăduit până la marginile lumii, realitate de asemenea prezisă de profeții Vechiului Testament. „Răspândirea Evangheliei ne-a fost vestită în cuvintele Psalmistului David: «*Cere de la Mine și-Ți voi da neamurile moștenirea Ta și stăpânirea Ta marginile pământului*».[635] Un alt profet anunță acest lucru cu alte cuvinte: «*tot pământul este plin de cunoștința și de temerea de Dumnezeu, precum marea este umplută de ape*».[636] Și vedem astfel cu câtă ușurință oamenii I se vor supune: «*nu se vor mai învăța unul pe altul și frate pe frate, zicând: „Cunoașteți pe Domnul” că toți de la sine Mă vor cunoaște, de la mic până la mare, zice Domnul, pentru că Eu voi ierta fărădelegile lor și păcatele lor nu le voi mai pomeni*».[637]... căci nu numai Biserica se va odihni sub statornicia învățăturilor, căci El va aduce pacea, care va umple întreaga lume”.[638]

Din cele arătate mai sus, rezultă preocuparea directă a Sfântului Părinte pentru relevarea completă a referințelor hristologice din perspectivă biblică. Într-o notă deja obișnuită, argumentarea sa este susținută prin promovarea, aplicarea și tălmăcirea exegetică a versetelor cu

---

631 Cf. Cântarea a VI-a din *Canonul Sfintei Învieri*.
632 Ps. 15, 10.
633 Is. 53, 10.
634 *Quod Christos sit Deus*, cap. 5, p. 484.
635 Ps. 2, 8.
636 Is. 11, 9.
637 Ier. 31, 34.
638 *Quod Christos sit Deus*, cap. 6, p. 485.

conținut mesianic. Observăm, de asemenea, și caracterul circular al apologiei hrisostomice, subliniindu-se realitatea vie și lucrătoare a Cuvântului lui Dumnezeu, până la marginile lumii. Astfel, la finalul omiliei sale, Sfântul Părinte pregătește răspunsul împotriva „celor care L-au răstignit pe Hristos", deschizând subiectul cuvântărilor „*Împotriva iudeilor*": „Ce spuneți voi? Că Hristos nu a înviat din morți? Puteți spune de asemenea că bisericile Sale nu există în această lume? Puteți spune oare că nu au fost prigonite, că nu au fost înconjurate și că nu au triumfat înaintea vrăjmașilor? Însă aceste lucruri nu pot fi tăgăduite, cum nu se poate tăgădui existența soarelui. Iată aici ruinele templului iudeilor, nu sunt oare ele la vederea neamului omenesc? Dacă Dumnezeu n-ar fi fost acolo, Dumnezeul cel tare, atunci cum se face că în suferințe și prigoane cinstitorii Săi s-au înmulțit și mai mult? Cum se face că cei care L-au răstignit și L-au umplut de răni s-au depărtat de patria lor, fiind străini pe fața pământului? Cum se face dar că nici unul nici altul dintre aceste două lucruri nu s-au schimbat de-a lungul timpului?".[639]

VI.2. Idei apologetice în „Cuvântările împotriva iudeilor"

Ideile din lucrarea „*Quod Christus sit Deus*" converg spre mult mai ampla elaborare din punct de vedere apologetic a „Cuvântărilor împotriva iudeilor".[640] Aceste omilii au fost rostite, de asemenea, în vremea disputelor pe care Sfântul Ioan Hrisostom le-a purtat cu ereticii anomei, la rândul lor centrate pe *interacțiunea creștinismului cu iudaismul și păgânismul*. Așa se face că, după primul discurs împotriva acestor eretici (386), apropiindu-se sărbătoarea Corturilor și întrucât mai mulți dintre creștini aveau obiceiul să celebreze împreună cu iudeii, „marele predicator, dorind să îndrepte acest rău, a suspendat cuvântările împotriva anomeilor, ocupându-se de problema iudeilor și de cea a sacramentele lor". Cu privire la perioada de timp în care au fost rostite, majoritatea cercetătorilor sunt de părere că Sfântului Ioan Gură de Aur nu i-au trebuit mai mult de douăzeci de zile ca să-și prezinte *apologia* înaintea credincioșilor săi.[641]

---

[639] *Quod Christos sit Deus*, cap. 6, p. 499.
[640] Traducerea în limba română a acestor cuvântări, opt la număr, a fost realizată după textul grecesc de pr. prof. Dumitru Fecioru (vezi: Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvântări împotriva anomeilor. Către Iudei*, Ed. IBMBOR, București, 2007). În studiul de față am folosit traducerea franceză a textului, cuprinsă în lucrarea *Ouvre completes de S. Jean Chrisostome*, T.1, supra.
[641] *Ouvre completes de S. Jean Chrisostome*, T.1, p. 500-501.

Dintru început, Sfântul Părinte arată că „*impietatea anomeilor*" față de învățătura cea dreaptă „*se apropie foarte mult de cea a iudeilor*". În felul acesta, dorește să-și asigure auditoriul că lupta începută anterior spre combaterea acestei erezii hristologice, nu este abandonată, ci dusă mai departe spre lămurirea dogmei Bisericii. Pornind de aici, el evidențiază mai întâi asemănările dintre cele două forțe divergente creștinismului. „Acuzațiile pe care iudeii le ridică, anomeii le-au formulat de asemenea, spune Sf. Ioan Hrisostom. Și care ar fi acuzațiile iudeilor? Ei Îl acuză pe Hristos că L-a numit Tată pe Dumnezeu și că S-a făcut egal cu Acesta. Anomeii însă au înnoit această acuză, sau mai cu seamă nici măcar n-au mai folosit-o, înlocuind acest cuvânt (Fiu) și înțelesul pe care îl are, dacă nu în realitate, măcar în vorbă".[642] Sfântul Părinte vrea să arate înverșunarea susținută a iudeilor față de dogma hristologică, căci, de vreme ce unele erezii au fost întoarse prin puterea Cuvântului Evanghelic, contradicția plinitorilor Legii s-a menținut pe același calapod. Prima probă pe care n-au trecut-o a fost aceea a *înfierii*, rămânând în continuare departe de Lumina Adevărului. „Căci, dând la o parte binele ce le fusese rânduit și în loc să devină copii prin înfiere, s-au adâncit în cele deșarte", ignorând lucrarea hristificatoare a harului dumnezeiesc. „Și de unde știm aceasta?, întreabă retoric Fericitul Părinte. «*Nu este bine, îi spune Hristos cananeencii, să iei pâinea fiilor și să o arunci câinilor*».[643] El îi arată pe iudei cu numele de copii, numindu-i câni pe cei care erau dintru neamuri. Însă ordinea a fost inversată, căci iudeii au devenit câini și noi, copii. «*Păziți-vă de câini! Păziți-vă de lucrătorii cei răi! Păziți-vă de tăierea împrejur. Pentru că noi suntem tăierea împrejur, noi cei ce slujim în Duhul lui Dumnezeu, și ne lăudăm întru Hristos Iisus și nu ne bizuim pe trup*».[644]... Ce poate fi mai rău decât să te înstrăinezi de Domnul, nu numai prin călcarea legii, ci încă prin cercetarea ei?".[645]

Sfântul Părinte, folosindu-se de logica paralelismului hristologic, lansează o afirmație și mai îndrăzneață, pe care o fundamentează biblic. „Dacă Dumnezeu i-ar părăsi, ce nădejde de mântuire ar mai avea? Însă pretind că sunt cinstitori de Dumnezeu. Departe de noi

---

[642] Juifs I, 1.
[643] Mt. 15, 26.
[644] Fil. 3, 2-3.
[645] Juifs. I, 2.

aceste gânduri: că iudeii nu sunt cu adevărat cinstitori de Dumnezeu. Și cine spune aceasta? Însuși Fiul lui Dumnezeu o spune. «*Nu mă știți nici pe Mine nici pe Tatăl Meu; dacă M-ați ști pe Mine, ați ști și pe Tatăl Meu*».[646] Oare ce mărturie mai de cinste ca aceasta aș putea aduce? Dacă nu L-au cunoscut pe Tatăl, dacă l-au răstignit pe Fiul, dacă au respins tovărășia Duhului...".[647] Se mai arată că *harul* lui Dumnezeu se face lucrător în cei care au încetat să mai fie *robi ai legii*. Și întrucât adevărul „*nu vine prin lege*",[648] creștinii au murit pentru a învia împreună cu Hristos spre o viețuire nouă. În consecință, Sfântul Ioan Hrisostom *nu contrazice legea iudaică*, pe care o socotește a fi „pedagog către Hristos", ci arată mai degrabă cât de sărac este omul fără bunătățile harului dumnezeiesc. „Nu vorbim în felul acesta pentru a condamna legea, căci o păzim după cuviință, ci mai degrabă spre a vă arăta comorile ce izvorăsc din harul lui Hristos. Căci legea nu se împotrivește lui Hristos, și cum ar putea fi aceasta, de vreme ce Însuși Hristos a rânduit-o, de vreme ce ne conduce la El, așa cum face un pedagog? Însă, datorită doleanțelor absurde ale celor care abuzează de lege, suntem obligați să vorbim astfel (despre lege). Adevărații hulitori ai legii sunt aceia care, după ce ne-au condamnat, pentru a reununța la Hristos, doresc să ne întoarcă de la credința noastră. Că legea și-a meritat din plin omenia, eu însumi voi recunoaște și nu voi nega niciodată aceasta. Căci voi sunteți cei care, rămânând în legătură cu aceasta, nu trebuie să pierdeți darurile cele mari ale harului dumnezeiesc. În așa fel încât, cel mai frumos elogiu ce i se cuvine unui pedagog este acela ca învățăcelul său să nu mai aibă nevoie de supravegherea sa spre a se descurca, angajându-se ferm în practicarea virtuții; căci dacă continuăm să stăruim în lege, este de prisos, întrucât nu mai avem nevoie de supravegherea ei".[649]

A treia cuvântare a Sfântului Ioan Gură de Aur se îndreaptă „*împotriva celor ce judecă ziua Paștelui*". În acest context, Cuvântul lui Dumnezeu este prezentat ca imagine a „Păstorului celui bun, care nu se mulțumește doar să alunge lupii, ci împlinește o necesitate arzătoare, vindecând oile bolnave. Căci, ce ar folosi să le scape de dinții fiarelor

---

[646] In. 8, 19.
[647] Juifs. I, 7.
[648] Cf. Gal. 2, 21: „Nu lepăd harul lui Dumnezeu; căci dacă dreptatea vine prin Lege, atunci Hristos a murit în zadar".
[649] Juifs. II, 2.

sălbatice, dacă boala este aceea care contează?”. Sfântul Părinte face trimitere aici la învățăturile greșite care macină Biserica, aducând pagube mai mari decât ereticii, care-i pândesc pe credincioși asemenea unor lupi. Accentul cade aici pe *latura apologetică* a gândirii hrisostomice. Puterea mărturisitoare a Cuvântului este asemnea *tehnicii unui general*, care are în grijă deopotrivă câștigarea războiului, dar și garantarea păcii înlăuntrul țării pe care o apără. „Astfel, vă veți convinge că nu poate fi nimic mai de preț decât cuvintele Mântuitorului Hristos: *«Orice împărăție care se dezbină în sine se pustiește, orice cetate sau casă care se dezbină în sine nu va dăinui».*[650] Și poate, mult mai de preț decât o împărăție... este veșnicia altor lucruri?”.[651]

În dorința de a apăra dumnezeirea Mântuitorului Hristos în fața iudeilor, Sfântul Ioan vorbește despre efemeritatea lucrurilor zidite de mână. După el, puterea lui Dumnezeu întrece cu mult măreția templului din Ierusalim. Deși uimise întreaga lume prin strălucirea frumuseții sale, locașul „sălășluirii salvei dumnezeiești” s-a pustiit. Prevestirea acestei zădărniciri s-a făcut de Însuși Mântuitorul Hristos, care a zis: „*Adevărat grăiesc vouă: Nu va rămâne aici piatră pe piatră, care să nu se risipească*”.[652] Eforturile de a reconstrui vechiul edificiu au fost nenumărate, însă iudeii nu au ajuns la niciun rezultat. În locul templului din Ierusalim, Hristos a înălțat Biserica Sa pe care, spune Sfântul Părinte, „nimeni nu este în stare să o distrugă, întrucât El a nimicit templul și nimeni n-a mai fost în stare să-l ridice”. Cu acest adevăr a fost încredințat Petru, atunci când Mântuitorul i-a spus că „*pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui*”.[653] Invocând aceste argumente, Sfântul Ioan Hrisostom întărește proorocia făcută de Domnul despre nimicirea templului din Ierusalim. „Ei bine, o iudeilor, ce veți răspunde voi la această proorocie și ce veți spune oare că este minciună? Oare n-au fost plinite toate acestea, și ce neînțelegeri mai putea scorni despre toate acestea?”.[654] Spre deosebire de templu, Biserica a trecut prin nenumărate prigoniri, martiraje și suplicii, mergând mai departe cu puterea lui Dumnezeu și întărindu-se tot mai mult. „Fără templul din Ierusalim, cinstirea

[650] Mt. 12, 25.
[651] Juifs. III, 1.
[652] Cf. Mt. 24, 2.
[653] Mt. 16, 18.
[654] Juifs. V, 2.

adusă de iudei este împiedicată, obiceiurile, sacrificiile și ofrandele sunt abolite și celelalte lucruri din legea lor au încetat. Nu au mai putut rândui altar, aduce sacrificii și libațiuni, să jertfească miel sau să aprindă tămâie, să citească din Lege, să sărbătorească praznicele, toate aceste lucruri fiind scoase afară, dincolo de porțile templului”.[655] Aici Sfântul Ioan Hrisostom arată legitimitatea templului din Ierusalim ca loc ritualic pentru tradiția iudaică.

Pe de altă parte, invocarea templului din Ierusalim, în contrapondere cu puterea și lucrarea Logosului înomenit, au în viziunea Sfântului Părinte, o arie de interpretare mult mai largă. „Statutul Ierusalimului și templul constituie cele mai prezente teme în Omiliile sale împotriva iudeilor. Rămâne însă curios faptul cum această operă apare menționată în lista lucrărilor apologetice împotriva păgânilor.[656] Pe de altă parte, la finele tratatului *„Că Hristos este Dumnezeu”*, Sf. Ioan Gură de Aur menționează că va relua această temă atunci când va vorbi direct despre iudei. Însă în text, topica Sfântului Părinte se prezintă și ca argument împotriva păgânilor. Acesta înseamnă că statutul templului nu era o problemă care viza în mod exclusiv Iudaismul și Creștinismul, ci și latura păgână a abordărilor hrisostomice. În ce fel sunt atunci legate omiliile Sfântului Ioan Hrisostom împotriva iudeilor de efortul său apologetic de a apăra creștinismul împotriva elenismului? Pentru a răspunde la aceste întrebări, trebuie să luăm seama la efortul împăratului Iulian Apostatul de a reconstrui templul din Ierusalim și la semnificația templului în tradiția creștină a primelor veacuri”.[657] Acest lucru este dezbătut în cea de „*a V-a omilie împotriva iudeilor*”, unde Sfântul Părinte arată în mod deplin supremația, puterea, caracterul veșnic și universal valabil al lucrării lui Hristos.

Este interesant de observat și metoda apologetică de care se folosește, acordată la necesitățile stringente ale auditoriului. Interacțiunea cu mediul extraeclesial se conturează după modelul discursului paulin, unde sunt valorificate teologic principalele cunoștințe filosofice și implicit realitățile de viață. „Că lucrul acesta este adevărat,

---

[655] Ibidem.

[656] Vezi aici lucrarea lui Stylianos Papadopoulos, *Viaţa, activitatea şi opera Sfântului Ioan Hrisostom,* p. 70.

[657] Robert L. Wilken, *John Chisostom and the Jews*, p. 132.

gândește-te la toți filosofii eleni, câți au voit să introducă învățături noi, la toți câți au vrut să îndrepte lumea spre un nou fel de viață; de pildă: Zenon, Platon, Socrate, Diagora, Pitagora și alții nenumărați. Cu toate aceasta, atât de puțin au reușit, încât marea mulțime nu-i cunoaște nici după nume. Hristos însă nu numai că a dat un nou fel de viețuire, dar a și sădit-o pretutindeni în lume. Câte nu se spune că a făcut Apolonie din Tiana? Dar ca să cunoști că tot ce s-a spus despre el a fost minciună, închipuire și nimic adevărat, s-a stins și a luat repede sfârșit. Să nu socotească nimeni că aduc ocară lui Hristos pentru că vorbind despre El am amintit de Pitagora, de Platon, de Zenon, de Apolonie din Tiana. N-am făcut asta mânat de propriul meu gând, ci coborându-mă la slăbiciunea iudeilor, care Îl socotesc simplu om. Pavel a făcut tot așa. Când a fost în Atena, nu le-a vorbit atenienilor nici din profeți, nici din Evanghelie, ci și-a început cuvântarea de la un altar păgânesc. Nu pentru că socotea altarul acesta mai vrednic de credință decât Evangheliile, nici pentru că acele cuvinte scrise pe altar erau mai de preț decât cuvintele profeților, ci pentru că vorbea către eleni, care nu credeau în niciunul de-ai noștri; de aceea, ***îi convinge de adevărul spuselor lui cu propriile lor învățături***. De aceea, grăiește: «M-am făcut pentru iudei ca un iudeu… pentru cei ce nu au Legea, ca unul fără lege, deși eu nu sunt fără lege în fața lui Dumnezeu, ci în legea lui Hristos»[658]... Așadar, pentru că și eu grăiesc iudeilor care Îl socotesc pe Hristos un simplu om, un călcător de lege oarecare, de aceea am făcut cercetarea, aducând în discuție pe filosofii admirați de eleni. Dar dacă vreți, să vă dau pilde și dintre iudei despre oamenii care au încercat să dea învățături noi, despre oamenii care au avut ucenici, care au fost proclamați conducători și apărători ai poporului, și care repede s-au stins, pentru a vă dovedi că Hristos n-a fost un simplu om”.[659]

VI.3. „Comentariul Sf. Ioan Gură de Aur la Epistola către Romani” - o sinteză hrisostomică a hristologiei pauline

În general, gândirea hristologică a Sfântului Ioan Gură de Aur este strâns legată de moștenirea Școlii Antiohiene, Diodor de Tars și

---

[658] Cf. I Cor. 9, 20.

[659] Juifs, V, 3, p. 537-538; Vezi aici traducerea Pr. prof. Dumitru Fecioru la Sf. Ioan Gură de Aur, *Către Iudei*, Cuvântul V, 3.

Teodor de Mopsuestia. Nume sonore ale unei tradiții dioprosopiste, cei doi au influențat decisiv teologia siriacă din secolele IV-V, „construind” *in extremis* erezia nestoriană. Cu toate că s-a format în acest areal, Sfântul Ioan Hrisostom reușește să depășească lacunele existente în materie de dogmă și să construiască o învățătură întru totul ortodoxă. A fost „primul teolog antiohian al Bisericii care a discernut cu atâta limpezime consecințele negative ale concepțiilor compatrioților și prietenilor săi apropiați și care le-a combătut fără să facă referire la principalii vinovați, pe care i-au numit alții mai târziu. Pe de o parte, el spera ca aceste concepții să nu-i influențeze pe contemporani și pe cei de după”.[660] În acest context, preocuparea hristologică de bază a Sfântului Părinte a vizat în special textele scripturistice de impact doctrinar. Mulțimea ideilor antrenate în acest cadru se desfășoară pe larg în lucrarea „*Comentariu la Epistola către Romani*”, unde Sfântul Părinte realizează o veritabilă sinteză a teologiei pauline.

Dintru început, Sfântul Ioan Hrisostom arată că „*trupul-umanitatea* lui Hristos nu era o *nălucire*, ci a existat la propriu deoființime cu firea noastră, însă cu cea *fără de păcat*. Lipsa păcatului în umanitatea asumată a Cuvântului dumnezeiesc o subliniază și faptul că umanitatea întâi zidită nu avea păcat, dar a eșuat. Acum însă, prin Întruparea și Învierea Domnului, trupul-umanitatea ajunge la scopul ei, *la lipsa păcatului și la nemurire*”.[661] În această hristoformizare a omului botezat, trupul Mântuitorului Hristos rămâne în noi fără de pată, fiind „același cu firea noastră”, căci „nu era rea firea trupului pe care a ridicat-o după biruință și nemurire a lucrat-o”.[662]

Pentru a ajunge să evidențieze adevărurile hristologice, Sfântul Ioan Gură de Aur urmărește pasajele legate de raportul omului nou cu Legea mozaică. El arată că, în lumina Cuvântului dumnezeiesc, creștinul este deasupra Legii, așezându-se într-o nouă rânduială: „*credința în Iisus Hristos*”.[663] Prin credință, mântuirea devine darul

---

[660] Stylianos Papadopulous, *Gândirea teologică a Sfântului Ioan Hrisostom*, traducere de lect. dr. Sabin Preda, Ed. Bizantină, București, 2010, p. 169.
[661] Ibidem, p. 172.
[662] *Omilii la Romani* XIII, 5; PG 60, 515.
[663] Sfântului Apostol Pavel, care zice: „Dar ştim că cele câte zice Legea le spune celor ce sunt sub Lege, ca orice gură să fie închisă şi ca toată lumea să fie vinovată înaintea lui Dumnezeu. Pentru că din faptele Legii nici un om nu se va îndrepta înaintea Lui, căci prin lege vine conştiinţa păcatului. Dar acum, în afară de Lege, s-a

întregii existențe, valabil deopotrivă pentru iudei și păgâni, trecând dincolo de oprelițile Legii Vechi. „Aici iarăși se tulbură iudeul, fiindcă nu are nimic mai mult ca ceilalți și este pus la un loc cu întreaga lume. Deci, ca nu cumva să se alarmeze, iarăși îi mărginește cu frica, adăugând și zicând: «Că nu este osebire pentru că toți au greșit»,[664] adică să nu-mi spui că unul este Elin, celălalt Scit, celălalt Trac, căci toți sunt sub aceleași păcate. Dacă tu ai primit Legea, un singur lucru ai aflat din Lege: a cunoaște păcatul, nu însă a și fugi de el".[665] Urmează că, prin Întruparea Mântuitorului Hristos, omul cel vechi este ridicat din robia Legii. Pe toate acestea „le-a rânduit Dumnezeu", arătându-se că lucrarea de mântuire este grefată pe comuniunea Trinitară și totodată că „Hristos a făcut totul prin sângele Lui".[666]

Una dintre imaginile fundamentale ale hristologiei pauline, dezvoltate cu precădere în Epistola către Romani, este *teologia morții și a învierii omului botezat în numele Mântuitorului Hristos*.[667] Aici Apostolul așează tema dogmatică a restaurării firii omenești în Taina Baptismală, plecând de la simbolismul morții și învierii Logosului înomenit. Efectul generator al celor două planuri se leagă în mod stringent de *scoaterea neamului omenesc din robia păcatului și a morții*. Pentru împlinirea acestei rânduieli, Domnul lucrează întru Sine calea cea mai grea, lăsându-ne nouă, în chipul asemănării morții Sale, calea mai ușoară de împlinit. „Fiindcă trupul nostru s-a îngropat în apă, iar El în pământ, și noi din cauza păcatului, pe când El în interesul mântuirii noastre, de aceea n-a zis «împreună odrăsliți cu

---

arătat dreptatea lui Dumnezeu, fiind mărturisită de Lege prin prooroci. Dar dreptatea lui Dumnezeu vine prin credința în Iisus Hristos, pentru toți și pentru toți cei ce cred, căci nu este deosebire. Fiindcă toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu; îndreptându-se în dar cu harul Lui, prin răscumpărarea cea în Hristos Iisus" (Romani 3, 19-24).

664 Rm. 3, 23.

665 Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Romani*, traducere din limba elină de Arhim. Teodosie Atanasiu, SOCEC, București, 1906, Omilia VIII, p. 93.

666 *Omilia*, XIV, p. 210; PG 60, 515.

667 Cf. Rm. 6, 3-7: „Au nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții; Căci dacă am fost altoiți pe El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai învierii Lui, cunoscând aceasta, că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi robi ai păcatului. Căci Cel care a murit a fost curățit de păcat".

moartea Lui», ci «cu asemănarea morții Lui». Moarte a fost și aceea ca și aceasta, însă nu tot cu același subiect. «Deci, zice Apostolul, dacă ne-am făcut împreună odrăsliți cu moartea Lui» «vom fi părtași și învierii Lui», vorbind aici de învierea viitoare. Fiindcă mai sus spunând de moarte, zicea: «Au nu cunoașteți, fraților, căci câți în Hristos Iisus ne-am botezat întru moartea Lui ne-am botezat»? – fără ca să spună ceva lămurit despre înviere, ci poruncește numai despre purtarea creștinului de după botez, îndemnându-l de a umbla întru înnoirea vieții, - de aceea aici proclamă învierea noastră din morți. Și ca să afli că nu este vorba de învierea cea urmată prin botez, ci de aceea ce va urma la A Doua Venire, privește cum el n-a zis: «vom fi împreună odrăsliți și cu asemănarea învierii Lui», ci «și învierii Lui vom fi părtași», și nici «ne-am făcut», ci «ne vom face părtași», învederând prin această expresie nu învierea cea dobândită la botez, ci învierea cea viitoare".[668]

Comentariul Sfântului Părinte la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel vizează în primul rând capacitatea omului căzut în dragostea și harul lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos, Logosul Înomenit. El întărește adevărul și realitatea Întrupării Sale, arătând deopotrivă că după ce „*S-a făcut*" trup, Cuvântul lui Dumnezeu „*s-a sălășluit întru noi*" și cu toții „*am văzut slava Sa, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr*".[669] Teologia Marelui Părinte subliniază întotdeauna *realismul întrupării Cuvântului și integrarea Acestuia în concretul existenței noastre*. Contrar înaintașilor săi din Școala Antiohiană, Teodor de Mopsuestia și Diodor de Tars,[670] Sfântul Ioan

[668] *Omilia* XII, p. 160; PG 60, 485.
[669] In. 1, 14.
[670] Aceştia percepeau actul întrupării ca o dimensionare morală a Logosului în contact cu trupul şi o sălăşluire a Sa ca într-un templu în pântecele Preacuratei Fecioare. În acest sens, IPS Prof. Univ. Dr. Irineu Popa, Mitropolitul Olteniei, analizează principalele direcţii ale hristologiei celor doi scriitori sirieni, aşezându-le în legătură cu germenii disputei apolinariste. „Diodor din Tars, un reprezentant de seamă al Şcolii Antiohiene, oricât de straniu ar părea, folosea, ca şi alexandrinii, formula *Logos-sarx*, spre deosebire de discipolul său Theodor de Mopsuestia, care folosea schema *Logos-anthropos*. Pentru Diodor, Logosul divin este separat de Omul din Maria şi nici nu se poate spune că a pătimit, ci mai degrabă că a pătimit Omul, templul Dumnezeului Logos. Tot în aceeaşi ordine de idei, el susţine că umanităţii nu-i pot fi conferite însuşirile sau lucrările Logosului, ceea ce înseamnă că schimbul de numiri între divinitate şi umanitate poate fi acceptat numai în mod impropriu. Cât

Gură de Aur „înțelege corect că «S-a făcut» înseamnă unire a firilor, explică faptul că Logosul, Care S-a sălășluit în cortul omenesc este diferit de cort. «*Ceea ce se sălășluiește*» (*to skynoun*), Cuvântul Dumnezeiesc, și «*cortul*» (*skyny*), Născătoarea de Dumnezeu, rămân două lucruri diferite în ce privește ființa lor, dar sunt între ele fără să se amestece. În felul acesta, ele sunt o singură ființă, Dumnezeu-Omul. Și pentru că deja sunt una, un singur ipostas, această unitate se va continua în veci. *Cuvântul Dumnezeiesc nu va lăsa niciodată trupul pe care l-a luat. Cu el se află pe tronul ceresc și cu el este închinat în veci*”.[671] Realitatea și concretul Întrupării Cuvântului, prezentate în simetria teologiei pauline, oferă la Sfântul Părinte perspectiva eshatologică a omului restaurat prin Botez. „*Căci nimeni dintre noi nu trăiește pentru sine și nimeni nu moare pentru sine, spune Apostolul. Că dacă trăim, pentru Domnul trăim, și dacă murim, pentru Domnul murim. Deci și dacă trăim, și dacă murim, ai Domnului suntem*”.[672] Iar Sfântul Părinte completează arătând că ***Hristos „se îngrijește astfel de mântuirea noastră***” și „***dacă nu am fi avut o astfel de îngrijire, apoi atunci care mai era nevoia întrupării și iconomiei Lui***”.[673]

VI.4. Concluzii

Actualitatea apologetică a personalității și operei Sfântului Ioan Gură de Aur are o evidență incontestabilă în teologia ortodoxă. Perceput ca predicator și omilet prin excelență, Sfântul Părinte se preocupă totodată și de spectrul teologiei fundamentale, atribuindu-i un loc important în viziunea și lucrarea sa misionară. Abordarea dezvoltată în acest sens pornește de la specificul școlii teologice din

---

priveşte sufletul lui Hristos, el este socotit de Diodor a fi un factor fizic, nu unul teologic. Prin urmare, Diodor susţine, ca şi Nestorie, că Dumnezeu Logosul a locuit în umanitatea lui Hristos şi a sălăşluit în acest templu, când omul «a luat formă»… Tot el este cel care a învăţat despre cei doi fii, deosebind pe Fiul lui Dumnezeu de Fiul lui David. Deducem de aici că, deşi a susţinut formula *Logos-sarx*, totuşi este tributar întru totul hristologiei *Logos-antropos* de tip nestorian. Din această perspectivă, Diodor este considerat precursorul termenului tehnic «*om asumat*» din hristologia lui Teodor de Mopsuestia” (vezi: IPS prof. univ. dr. Irineu POPA, *Iisus Hristos este Acelaşi, ieri şi azi, şi în veac,* Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010, p. 257-258).

671 Stylianos Papadopoulos, *Gândirea teologică a Sf. Ioan Hrisostom*, p. 174.

672 Rm. 14, 7-8.

673 *Omilia* XXVI, p. 412; PG 60, 632.

care face parte, cu toate că s-a spus în repetate rânduri că, din perspectiva abordării, este cu totul original. Și totuși, gândirea sa sintetizează energic generozitatea, simbolismul și creativitatea teologiei siriace, însă cu o specificitate aparte. Acest lucru se descoperă în puterea sa de sinteză, dar și prin ușurința cu care *se raportează* de fiecare dată *la tradiția aramaică*.[674] Pe acest fond, oarecum nativ, cunoscând foarte bine toate diferențele de doctrină și experiență religios-morală ale iudeilor, Sfântul Părinte dezvoltă o mărturisire completă, argumentând permanent cu versete din Psalmi și Prooroci. Pe de altă parte, nu trebuie uitat că epoca Sfântului Ioan Gură de Aur este una a ascendenței specificului grecesc, pe care de asemenea îl folosește în lucrarea sa. El se poziționează astfel ca un veritabil reper în teologia patristică, poziționându-se la confluența dintre cele mai mari culturi antice: iudaică, siriacă și elină/greacă.[675]

Gândirea hristologică a Sfântului Părinte este una precisă, cu trimiteri și explicații concrete ale principalelor evenimentele din iconomia mântuirii. Activând apologetic, el așază adevărata învățătură în contraponderea tradițiilor păgâne și obiceiurilor iudaice. Acest specific se descoperă mai cu seamă în cele patru lucrări de referință pe care le-am analizat mai sus. În fapt, aceste însemnări cu caracter apologetic evidențiază, în contextul operei sale, o realitate compozită și foarte bine organizată din punct de vedere structural. Și aceasta s-ar putea justifica, în primul rând, prin faptul că ridică Sfânta Scriptură la rangul de element prim în munca de interpretare. În al doilea rând, Sfântul Părinte merge pe linia simbolismului siriac, aducând în atenția ascultătorilor săi mai multe simetrii și antiteze teologice pentru a demonstra puterea dumnezeiască a Logosului înomenit. Acest

---

[674] Specificul acestei vechi moşteniri, fundamentale în definirea teologiei siriace, se justifică în primul rând prin „traducerea Vechiului Testament din aramaică; lucrare nu întru totul unitară, întrucât majoritatea cărţilor au fost traduse undeva în jurul secolului al II-lea, unele dintre ele cel mai probabil de iudei, decât de creştini” (Sebastian Brock, *Syriac Culture*, in *CAH* [*Cambridge Ancient History*] XIII, p. 708-719).

[675] Preocuparea Sfântului Părinte pentru cultura şi teologia de limbă greacă este strâns legată de faptul că o mare parte din operele greceşti fuseseră traduse în siriacă şi invers. „În arealul unde culturile greceşti şi siriace s-au întâlnit s-a observat o creştere treptată, pornind de la cei care ştiau numai limba greacă, urcând mai apoi la cei care erau bilingvi, însă vorbeau numai în greacă, fără să scrie, spre cei care ştiau să scrie şi să vorbească siriacă, până la cei care cunoştinţele de greacă erau inexistente” (Ibidem, p. 716).

fapt se datorează bineînțeles formării sale teologice, ca ucenic al Școlii din Antiohia.[676] Cu mult peste ideile ante-nestoriene al lui Teodor de Mopsuestia și Diodor de Tars, Sfântul Ioan Hrisostom a înțeles deplin: că în Hristos sunt două firi, dumnezeiască și omenească, că Maica Domnului nu a fost nicidecum un simplu templu de sălășluire a Logosului, că Preacurata este cu adevărat *Theotokos*, că legătura dintre omenescul și dumnezeiescul lui Hristos nu a fost nicidecum morală (*synafeia*), ci reală și concretă.

Un alt specific al scrierilor hrisostomice cu caracter apologetic îl constituie valorificarea ideilor pauline. Pornind de aici, Sfântul Părinte oferă o analiză a celor mai importante teme hristologice dezvoltate de Apostolul neamurilor: moartea și Învierea Domnului; mântuirea prin credință; har și fapte bune; Taina Sfântului Botez; restaurarea creștinului botezat etc. Toate acestea sunt valorificate în raport cu specificitatea filosofiei antice sau a moștenirii vechi testamentare. El reușește astfel să dimensioneze inter-dialogic legătura creștinismului cu influențele religioase sau culturale provenite din exteriorul său. Atitudinea sa se constituie etapizat, în funcție de problematica abordată. Așa se face că, pentru a-și feri credincioșii de vechile tradiții, Sfântul Părinte se pronunță radical și polemic, înfierând contradicțiile și cerbicia celor care ar fi trebuit să primească plinirea proorociilor. Pe de altă parte, când își începe lucrarea mărturisitoare, se folosește de o pedagogie și argumentație apologetică generoasă. Frecvent aduce în discuție modelul Sfântului Apostol Pavel, care a folosit argumente din viața și credințele păgânilor spre revelarea credinței în Hristos. Apropierea de logica paulină și zelul predicatorial fac dintr-însul un ucenic vrednic al Apostolului neamurilor*, în cauza mărturisirii permanente a Logosului înomenit*.

Actualitatea gândirii Sfântului Părinte este vie și dinamică, lucrând direct asupra deficiențelor conceptuale prin care se motivează cel mai adesea fenomenul secularist și ateist. Teologia sa arată că, fără

[676] Marea citadelă a Antiohiei a fost fondată în jurul anului 300 î.Hr. de către unul din succesorii lui Alexandru cel Mare, Seleucus I. Din punct de vedere practic, ea a aparţinut sferei de influenţă a culturii greceşti, cu toate că în mare parte, mulţi dintre antiohieni vorbeau aramaica. Spre deosebire de Alexandria, vestită prin prestigiul şcolii sale catehetice, Şcoala de teologie din Antiohia a dezvoltat mai mult **specificul exegetic**, „cu o hristologie de asemenea caracteristică" (vezi: Sebastian Brock, "The Rise of Christian Thought. II – The Theological Schools of Antioch, Edessa, and Nisbis", in H. Badr (ed), *Christianity. A History in the Middle East*, Beirut 2005, p. 143, 146).

Logosul dumnezeiesc, lumea rămâne mută, neputând cuvânta experiența vie a harului. Toate acestea se adeveresc prin faptul că „Fiul lui Dumnezeu înomenit, ca Învățător, Arhiereu și Împărat suprem, ne învață și ne călăuzește cu demnitate și putere, îndreptându-ne spre o comuniune deplină cu Sine și cu Tatăl ceresc. Prin El și prin Evanghelia Sa omenirea parcurge drumul spre unirea cu Tatăl în Duhul Sfânt și cu toți cei ce cred în El și-L mărturisesc ca Domn și Dumnezeu”.[677]

[677] Prof. unv. dr. Irineu Popa, Mitropolitul Olteniei, *Iconomia plinirii vremilor în Iisus Hristos,* Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2013, p. 437.

VII. BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ:

- ACHTEMEIER, Paul J.; Harper & Row, Publishers, Society of Biblical Literature: *Harper's Bible Dictionary*. 1st ed. San Francisco: Harper & Row, 1985.
- ALWAN, P. Khalil, M.L., *Antropologie de Jaques de Saroug. L'homme „Mictocosme" avec une blibliographie generale Raisonnee*, Juniech, Liban, 1988.
- ANDREASSI, Anthony D., în *The Modern Chatolic Encyclopedia*, Michael Glazier and Monika K. Hellvind (ed.), the Liturgical Press, Minnesota, 1994.
- ANDRUTSOS, Hristou, *Dogmatica Bisericii ortodoxe răsăritene*, Ed. Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1930.
- ANDRUȚOS, Hristou, *Simbolica*, traducere din limba greacă de Iustin Moisescu, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955.
- *Apologetica Ortodoxă*, vol. I, coord. Adrian Lemeni, Pr. Răzvan Ionescu, Diac. Sorin Mihalache, Cristinel Ioja, Ed. Basilica, București, 2013.
- *Apologeți de limbă greacă*, traducere, introducere, note și indici de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Pr. prof. dr. Olimp Căciulă, Pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1997.
- *Apologeți de limbă latină*, în PSB 3, traducere de Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, București, 1981.
- APOSTOLACHE, Diac. Ioniță, „The Syriac Theological Heritage in the Context of the Christological Controversies from the First Christian Centuries", în **Special Issue**: *The Christian Paradigm of a United Europe. Theology and Mystique in the Work of Saint Cyril of Alexandria*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2015.
- APOSTOLACHE, Diac. Ioniță, *Hristologie și mistică în teologia siriană*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2013.
- Arhim. SOFRONIE, *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, ediția a II-a, traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2007.
- ARISTOTEL, *Metafizica*, Ed. I.R.I., București, 1996.

- ATENAGORA, *Despre învierea morților*, traducere după Carol Otto, *Athenagorae Philosophu Athenienis Opera*, în *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, vol. VII, 8, 48 CD.
- AUBENQUE, Pierre, *Problema ființei la Aristotel*, Ed. Teora, Bururești, 1998.
- BAGHIU, Bogdan, *Scurtă istorie a Logosului*, Ed. Lumen, Iași, 2006.
- BAUDART, Anne; CHENET, Francois; DUMONT, Jean-Paul; FARGO, France; HADOT, Pierre; JAMBET, Christian; JULLIEN, Francois; RUSS, Jacxqueline, *Istoria Filosofiei. 1. Gândirile fondatoare*, coordonată de Jacqline Russ, traducere de Dan-Cristian Cârciumaru, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000.
- BĂJĂU, Pr. Lect. Dr. Constantin, *Constituția Bisericii în opera Sfântului Ciprian al Cartaginei*, în Analele Universității din Craiova, Seria „**Teologie**”, anul V, nr. 6/2000.
- BERTI, Enrico, *Structura și semnificația Metafizicii lui Aristotel*, traducere din limba italiană de Cristian Șoimușan, Ed. Galaxia Gutenberg.
- BOLDIȘOR, Adrian, *Importanța și actualitatea dialogului interreligios pentru lumea contemporană: istorie, perspective, soluții*, Ed. Mitropolit Olteniei, Craiova, 2015.
- BOLDIȘOR, Pr. lect. dr. Adrian, „Concepte deschise: Simbolul între Istoria Religiilor și Teologie. Mircea Eliade - Alexander Schmemann*”*, în volumul *Concepte deschise*, Ed. Academiei Române, București, 2014.
- BREHIER, Emile, *Les idees philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Librairie Alphonse Picard, Paris, 1908.
- BRES, Yvon, *Psihologia lui Platon*, traducere din franceză de Mirela Alexandra Pop, Ed. Humanitas, București, 2000.
- BRIA, Pr. Prof. Dr. Ioan, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, vol. I, Ed. Andreiana, Sibiu, 2009.
- BRIA, Pr. prof. Ion, *Comentariu la Catehismul Ortodox. 12 sinteze catehetice*, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2000.
- BROCK, Sebastian P. *Părinții și scriitorii sirieni de ieri și de azi*, traducere din limba engleză de arhid. lect. dr. Ioniță Apostolache și prof. Hermina Maria Apostolache, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2016.
- BROCK, Sebastian P., *Syriac Culture, 337-425*, in “Cambridge Ancient History” (**CAH**) XIII.
- BROCK, Sebastian P., *The Published Verse Homilies of Isaac of Antioch, Jacob of Serugh, and Narsai: Index of Incipits*, in “Jurnal of Syriac Studies” (**JSS**), no. 32/1987.

* BROCK, Sebastian, “The Rise of Christian Thought. II – The Theological Schools of Antioch, Edessa, and Nisbis,” in H. Badr (ed), *Christianity*. A History in the Middle East, Beirut, 2005.
* BROCK, Sebastian, *A Brief Outline of Syriac Literature*, SEERI, Kottayam, 1997.
* BROCK, Sebastian, *Greek and Syriac in Late Antique Syria*, *Cambridge Univ. Press*, 1994.
* BROCK, Sebastian, *Syriac Culture*, in *CAH* [*Cambridge Ancient History*] XIII.
* BROCK, Sebastian, *The Rise of Christian Thought. II – The Theological Schools of Antioch, Edessa, and Nisbis*, in H. BADR (ed.), “Christianity. A History in the Middle East”, Beirut, 2005.
* CARTOJEAN, Nicolae, *Cărțile populare în literatura română*, București, 1947.
* CHABOT, J.B., *Literature siriaque*, Vol. 66 de La Biblioteque Chatolique des Sclences Religieuses, Lybrarie Bloud and Gay, 1934.
* CHADWRIK, Henry, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford University Press, New Zork, 2001.
* CHARRINGTON, Philip, *Christian Apologetics of the Second Century*, London, 1921.
* CHEDIATH, Gevarghese, *Christology*, Oriental Institute of Religious Study, Kottayam, 2002.
* CHESNUT, Roberta C., *Three Monophysites Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug*, Oxford University Press, 1976.
* CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, în PSB 5, traducere, cuvânt înainte, note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1982.
* COCAGNAC, Maurice, *Simboluri biblice. Lexic teologic*, traducere din franceză Mihaela Slăvescu, Ed. Humanitas, București, 1997.
* COMAN, I.G., *Tertullian, Sabia lui Hristos. Sugestii pentru o metodică a misiunii creștine moderne*, București, 1939.
* COMAN, Ioan G., *Patrologie*, vol. II, Ed. IBMBOR, București, 1985.
* COMAN, Ioan G., *Personalitatea Sf. Ciprian*, în Revista „Studii Teologice”, nr. 5-6/1959.
* COMAN, Ioan G., *Probleme de filosofie și literatură patristică*, Ed. IBMBOR, București, 1995.
* COMAN, Ioan G., *Teoria Logosului în Apologiile Sfântului Iustin Martirul și Filosoful*, București, 1942.

- CORDONEANU, Ion, *Creație și Întrupare*, Ed. Lumen, Iași, 2006.
- CROUZEL, Henri, *Origen - personajul, exegetul, omul duhovnicesc, teologul*, traducere: Cristian Pop, Studii: Gilles Dorival și Cristian Bădiliță, prefață: diac. Ioan I. Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999.
- *Cuvinte către Ambrozie, Grigorie și Atanasie* publicate parțial în *Revue de L'Orient Chretiene*, tome VI, vol. 16, 1911.
- DANCĂ, Wilhelm, *Teologia are nevoie de filosofie? Contribuții la înțelegerea conceptului de teologie fundamentală*, Ed. Sapientia, Iași, 2015.
- DAVIS, Leo Donald, *The first seven Ecumenical Counciles (325-787). Their history and theology*, Ed. Michael Glazier, USA, 1987.
- DAY, *Dictionar de Theologie Catholoque*, de Wertzer et Welte, traduction Goschler.
- DELAUNAY, Rev. John B., *Tertullian and his Apologetics. A Study of Early Christian Tought*, University Press, 1914.
- DEVIVIER, P.V., S.J., *Cours d'Apologetique Chretienne ou Exposition Raisonnee des Fondements de la Foi*, dix-septieme edition revue et augmentee, H. & L. Casterman, Editeurs Pontificaux, Imprimeurs de l'Eveche, Turnai, 1904.
- DINNO, Khalid, *Jacob of Serugh, the Man Behind the Mimre*, in „**Analecta Gorgiana**", no. 1044/2010.
- ELIADE, Mircea, *Mitul eternei reîntoarceri*, Ed. Univers enciclopedic, București, 1999.
- *Erezie și Logos. Contribuții româno-britanice la o teologie a postmodernității*, Ed. Anastasia, 1996.
- EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria Bisericească*, Ed. IBMBOR, București, 1987.
- EVDOKIMOV, Paul, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția Răsăriteană. Învățătura patristică, liturgică și iconografică*, traducere, prefață și note de Pr. Vasile Răducă, Ed. Humanitas, București, 2013.
- *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. XI, „Sfinții Varsanufie și Ioan. Scrisori duhovnicești", traducere introducere și note pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București.
- FURNICĂ, Nicolae V., „Traducere și studiu" la lucrarea Tațin Asirianul, *Discurs către elini*, Teză pentru licență, București, 1907.
- GADAMER, Hans-Georg, *Adevăr și metodă*, Ed. Teora, București, 2001.

- GRILLMEIER, Aloys Sj, *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Calcedon*, vol. II, translated by John Bowden, Mowbrays, London, 1975.
- HADAS-LEBEL, Mireille, *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewsh Diaspora*, Librarie Artheme Fayard, Brill, 2003.
- HARNACK, von Adlpf, *Istoria Dogmei. Introducere în doctrinele creștine fundamentale*, traduce și îngrijire ediție Walter Fotescu, Ed. Herald, București, 2007.
- HARRAK, Amir, *The Syriac Orthodox Celebration of the Eucharist in Light of Jacob of Serugh'sMimro 95*, Series Analecta Gorgiana, 1046, Georgias Press, 2010.
- HARVEY, S. Ashbrook; Hunter, D. G. (edd.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (Oxford 2008).
- HAUSHERR, Irenee SJ, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, prefață: Kallistos al Diocleei, postprefață Tomas Spidlik, traducere Mihai Vladimirescu, Ed. Deisis, Sibiu, 1999.
- HEFLE, Charles Joseph, *A History of The Church, form the original documents*, vol. III, A.D. 431 to A.D. 451, T. & T. Clark, Edimburgh, 1883.
- JACKSON, Rev. George A., *The Apostolic Fathers and the Apologist of the Second Century*, New York, 1879.
- *Jacob of Serugh and His Times: Studies in Sixth-Century Syriac Christianity*, ed. George Anton Kiraz, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2010.
- JANSMA, Dr. T., *The Credo of Jacob of Serugh: a Retourn to Nicaea and Constantinople*, in „Nederlands archief voor kerkgeschiedenis/ Dutch Review of Church History", Nieuwe Serie, Vol. 44 (1961).
- JAQUES DE SAROUG, *Homélies contre les juifs* (HCJ), edition critique du texte syriaque inedit, traduction francais, introduction et notes par Micheline Albert, en F. Graffin, Patrologia Orientalis (PO), tome XXXVIII, fas. 1, No. 174, Brepols, Turnhout/ Belgique, 1976.
- JAQUES DE SAROUG, *Quatre Homilies Metriques sur la Craion*, CSCO, vol. 509, Scriptores Syri, Tomus 215, Lovani, 1989.
- JAQUES DE SAROUG, *Quatres Homilies Metriques sur la Creation* (HMC), CSCO, vol. 509, Sciptores Syri, Tomus 215, Louvani, 1989.
- KANNENGIESSER, Charls, *Hand Book of Patristic Exegesis. The Bible in ancian christianity*, Vol. II, Brill, Liuden-Boston, 2004.

- KITTEL, Gerhard; Bromiley Gerhard Friedrich; William, Geoffrey, *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1995.
- KOFSKY, Aryeh; RUZER, Serge, *Logos, Holy Spirit and Messiah: aspects of Afraat's theology reconsidered*, in „Orientalia Christiana Periodica" (**OCP)**, nr. 2/2007.
- KOLLAMPARAMPHIL, Thomas, *Salvation in Christ acording to Jacob of Serugh. An Exegetico-theological Study on the Homilies of Jacob of Serugh (451-521) on the Fest of our Lord,* Dharmaram Publications, Bangalore, 2001.
- LACTANTIUS, *Divine Institutes*, translation by Anthony Bowen and Peter Garnsey, Liverpool University Press, 2013.
- LACTANTIUS, *Instituțiile divine*, traducere și note de Petru Pristol, cuvânt înainte de IPS Nicolae Corneanu, Ed. Învierea, Timișoara, 2004.
- LACTANȚIU, *Despre moartea persecutorilor*, ediție bilingvă, trducere de Cristian Bejan, Ed. Polirom, București, 2011.
- LEMENI, Adrian, *Adevăr și comuniune*, Ed. Basilica, București, 2011.
- LOSSKY, Vladimir, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Lidia și Remus Rus, prefață de pr. prof. D. Gh. Popescu, Ed. Enciclopedică, București, 1993.
- LOUTH, Andrew, *Originile tradiției mistice creștine de la Platon la Dionisie Areopagitul*, Ed. Deisis, Sibiu 2002.
- MANSOUR, Tanios Bou, *La Théologie de Jacques de Saroug*, Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit 40; Kaslik, 2000.
- MATSOUKAS, Nikos, *Teologie dogmatică și simbolică*, vol. II, *Expunerea credinței ortodoxe în confruntare cu creștinismul occidental*, traducere Nicușor Deciu, Ed. Bizantină, București, 2006.
- MCGINN, Bernard; MEYENDORPH, John, *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1985.
- MEED, George Robert, *Hermes Trismegistos. Gnoza și orginile scrierilor trismegiste*, traducere de Alexandru Anghel, Ed. Herald, București, 2007.
- MENZE, Volker L., *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford Early Christian Studies, New York: Oxford University Press, 2009.

- MIHĂLCESCU, IPS Irineu; Vasilescu, Emilian, *Apărarea credinței. Lecturi apologetice*, Ed. Cugetarea, București, 1937.
- MIHĂLCESCU, Pr. Ioan, *Curs de Teologie fundamentală sau Apologetică*, vol. I, Librăria Petru Surdu, București, 1932.
- *Minucius Felix*, with an English translation by Gerald H. Rendall, based on the unfinished version by W.C.A. Kerr, Chambridge, Massachusetts , Harvard University Press, London, William Heinemann LTD, 1957.
- MOFFETT, Samuel Hugh, *A History of Christianity in Asia*. I. *Beginnings to 1500*, New York 1992.
- MORESCHINI, Claudio, *Istoria filosofiei patristice*, traducere de Alexandra Cheșcu, Mihai-Silviu Chirilă și Doina Cernica, Ed. Polirom, București, 2009.
- NEHER, Andre, *Exilul Cuvântului*, Ed. Hasefer, București 2006.
- NEMESIU DE EMESSA, *Despre natura omului*, I. Migne, PG XI, col. 532 C-533 AB.
- NEUSNER, Jacob, *Aphrahat and the judaism. The christian-jewish argument în fourth-century Iran*, in Studia post-biblica, Volumen undevicesium, Leiden, E. J. Brill, 1971.
- *New Chatolic Encyclopedia*, Second Edition, vol. 8, Ed. Tomson &Gale.
- NICHOLS, Aidan, *Rome and the Eastern Churches*. *A Study in Schism*, Revised edition, Ignatius Press, San Francisco, 2010.
- ORIGEN, *Scrieri alese,* partea a III-a - *Despre Principii*, în PSB 8, trad. și note de Pr. Teodor Bodogae, Pr. Constantin Galeriu, Ed. IBMBOR, București, 1982.
- *Originile Creștinismului*, introducere de Pierre Geoltrain, traducere de Gabriela Ciubuc, Ed. Polirom, Iași, 2002.
- *Ouvre completes de S. Jean Chrisostome*, traduction novelle par M. l'Abbe J. Bareile, Tome Premier, Libraire de Louis Viers, Paris, 1865.
- PAPADOPOULOS, Prof. Dr. Stylianos G., *Patrologie*, vol. I, introducere, secolele II și III, traducere de lect. dr. Adrian Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2006.
- PAPADOPOULOS, Stylianos, *Viața, activitatea și operea Sfântului Ioan Hrisostom*, traducere de lect. dr. Octavian Gordon, Ed. Bizantină, București, 2010.
- PAPADOPULOUS, Stylianos, *Gândirea teologică a Sfântului Ioan Hrisostom*, traducere de lect. dr. Sabin Preda, Ed. Bizantină, București, 2010.

- PARAIN, Brice, *Logosul platonician*, traducere de Monica Jităreanu, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1998.
- PHILLIPS, George, *The Doctrine of Addai, the Apostle*, now first edited in a complete form in the original Syriac with an English translation and notes, London, 1876.
- POPA, IPS Irineu, *Ca toate să fie iarăși reunite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014.
- POPA, IPS Prof. Univ. Dr. Irineu, „Dogmele și Mărturisirile de credință ale Bisericii - sensul apofatic și raționalitatea lor mai presus de rațiune", în Revista „Mitropolia Olteniei" (**MO**), nr. 9-12/2012.
- POPA, IPS Prof. univ. dr. Irineu, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi, și în veac*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010.
- POPA, IPS prof. univ. dr. Irineu, Mitropolitul Olteniei, *Iconomia plinirii vremilor în Iisus Hristos,* Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2013.
- POPESCU, Pr. prof. acad. dr. Dumitru, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009.
- POPESCU, Pr. Prof. Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, București, 2005.
- PUECH, Aime, *Les apologistes grecs du II-eme siecle de notre ere*, Paris, 1912.
- REZUȘ, Pr. prof. univ. dr. Petru, *Teologia Ortodoxă Contemporană*, Ed. Mitropolia Banatului, Timișoara, 1989.
- ROJDESTVENSKI, Nicolai Pavlovici, *Apologetica creștină. Curs de Teologie Fundamentală*, traducere de iconom. Const. Nazarie, Botoșani, 1896.
- ROOT TALLMADGE, Edward, *Wat is Meant by the Biblical Hokma of Wisdom*, in "The Old and New Testament Student", Vol. 9, No. 1 (Jul., 1889).
- RUS, Remus, „Iacob de Serugh. Omilia 79: *Despre vălul de pe fața lui Moise*", în *Filocalia Siriacă. Iubirea de frumos și înțelepciune – calea spre desăvârșire*, traducere, selecție de texte, cuvânt introductiv, note și comentarii de Remus Rus, Ed. Univers Enciclopedic Gold, București, 2014.
- RUS, Remus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003.
- SAINT EPHREM, *Le Chant de Nisibe*, traduction de Paul Fegali et de Claude Navarre, dans la colection Antioche Chretienne, Paris, 1989.

- SAVIN, Ioan Gh., *Apărarea credinței. Tratat de Apologetică*, ediție îngrijită de Dan Mezdrea, postfață de Aurel Savin, Ed. Anastasia, București, 1996.
- SAVIN, Ioan Gh., *Apologetica, vol. I,* ediție îngrijită și redactată de Radu Diac, Ed. Anastasia, București, 2002.
- SAVIN, Ioan Gh., *Curs de Apologetică, vol. I, Partea introductivă*, Tipografia „Fântâna Darurilor, București, 1935.
- SAVU, Asist. univ. dr. Ticu Mădălin, *Model, mit și cunoaștere în filosofia platoniciană*, în Revista de **Științe Juridice**, nr. 31/2004.
- SCHANZ, Paul, *A Christian Apology,* vol. I: *God and nature,* translated by Rev. Michal F. Glancey and Rev. Victor J. Schobel, fourth revision edition, Ed. Pustet & Co., Ratisbon, Rome, New York, Cincinnaty, 1891.
- SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrieri partea a IV-a, Comentariu la Evanghelia Sf. Ioan*, în PSB 41, traducere, introducere și note pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IMBBOR, București, 2000, ediție digitală – Apologeticum, 2005.
- SF. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre unitatea Bisericii universale. Despre condiția muritoare a omului,* traducere din limba latină de pr. prof. Alexandru I. Stan și Adina Roșu, note de pr. prof. Alexandru I. Stan și Ierom. Policarp Pîrvuloiu, Ed. IBMBOR, București, 2013.
- SF. CIPRIAN, Episcopul Cartaginei, *Scrisori,* traducere din limba latină de prof. Ion Diaconescu și prof. dr. Ovidiu Pop, Ed. Sofia, București, 2011.
- SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cartea pentru Fericitul Sfânt Vavila. Împotriva lui Iulian și împotriva păgânilor*, în „**Seria Teologică**”, nr. 12, trad. de Ștefan Bezdechi, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1938.
- SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Romani*, traducere din limba elină de Arhim. Teodosie Atanasiu, SOCEC, București, 1906.
- SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvântări împotriva anomeilor*. *Către Iudei*, Ed. IBMBOR, București, 2007.
- SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, Ed. IBMBOR, București, 2003.
- SFÂNTUL GRIGORIE AL NYSSEI, *Marele cuvânt catehetic*, Ed. IBMBOR, București, 2011.

- SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Taina m-a uns (cuvântări)*, traducere din limba greacă, note introductive și comentarii pr. dr. Gheorghe Tilea, Ed. Herald, București, 2004.
- SFÂNTUL IERONIM, *Despre bărbații iluștri. Despre viețile Apostolilor. Despre cei doisprezece învățători*, introduceri, traduceri și note de Dan Negrescu, Ed. Paideia, 1997.
- SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, traducere Pr. Fumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2004.
- SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, „Dialogul cu iudeul Tryfon", în *Apologeți de limbă greacă,* traducere, introducere, indici și note de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Pr. prof. dr. Olimp Căciulă, Pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1997.
- SHORTT, C. de Lisle, *The Influence of Philosophy on the Mind of Tertullian*, London, 1933.
- SILION, Bogdan, *Gândire și limbaj la Platon*, în Revista „**Akademia**", nr. din martie, 2002.
- SLEVAȘ, Marius-Ioan, *Teologia Logosului în abordarea filosofiei antice și a gândirii patristice a secolului IV*, în Revista „**Teologia**", Arad, nr. 1/2006.
- SORO, Bawai, *The Church of the East. Apostolic and Ortodox*, Adiabene Publications, San Jose (SUA), 2007.
- STAN, Nicolae Răzvan, „The Human Mind and the Knowledge of God according to Father Stăniloae", in *The Function and the Limits of Reason in Dogmatic Theology*, Papers of the third International Symposium of the IAODT, Thessaloniki, 23-26 June 2011, ed. Ion Tulcan, Michael Stavou, Peter Bouteneff, Cristinel Ioja, Arad, 2012.
- STAN, Nicolae Răzvan, „The Relation between Doctrine and Spirituality in Father Dumitru Stăniloae's Thinking", in *Tradition and Dogma: What kind of Dogmatic Theology do we propose for nowadays?*, Orthodox Dogmatic Theology Symposiom, the second International Edition, Arad, 11-13 of June 2009, coord. Ioan Tulcan, Cristinel Ioja, Michel Stavrou, Peter Boutenef,Center for Theological-Hyistorical and Pastoral-Missinary Prognosis Studies from the Theology Faculty of Arad, Arad, 2009.
- STAN, Pr. lect. dr. Nicolae Răzvan, „Doctrina energiilor necreate: Dogmă a Bisericii sau Teologumenă formulată de Sf. Grigorie

Palama”, în *Credință și mărturisire – istorie și actualitate*, coord. Veler Bel, Cristian Sonea, Griorie-Dinu Moș, Ed. Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2012.

- STĂNILOAE, Pr. Prof. Dumitru, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox,* în Revista „**Ortodoxia**”, nr. 4/1967.
- STĂNILOAE, Pr. Prof. Dumitru, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în Revista *Ortodoxia*, nr. 2-3/1951, p. 295-440.
- STĂNILOAE, Pr. Prof. Dumitru, *Noțiunea Dogmei*, în Revista „Studii Teologice” (**ST**), nr. 9-10/1964, p. 534-571.
- STĂNILOAE, Pr. Prof. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1-3, ediția a III-a, Ed. IBMBOR, București, 2003.
- SUCIU, Dr. Vasile, *Teologia dogmatică fundamentală. Apologetica creștină*, vol. I, Tipografia Seminarului gr.-cat., Blaj, 1927.
- SVETLOV, Protoiereu P., *Învățătura creștină în expunere apologetică*, traducere de pr. prof. Serghie Bejan și pr. prof. Constantin Tomescu, tomul I, Tipografia „Tiparul Moldovenesc”, Chișinău, 1935.
- TATAKIS, Basile, *Filosofia bizantină*, traducere din limba franceză de Eduard Florin Tudor, studiu introductiv de Vasile Adrian Carabă, prefață de Emilie Brehier, ediția a II-a, Ed. Nemira, București, 2013.
- TAȚIAN, *Diatessaron* (Armonia celor patru Evanghelii), ediție îngrijită și coordonată de Monica Medeleanu, Ed. Herald, București, 2007.
- Tațian Asirianul, *Discurs către Elini*, traducere și studiu, *Teză pentru licență*, de Nic. V. Furmică, Tipografia Profesională „Dimitrie C. Ionescu”, București, 1907.
- TĂUȘAN, Grigore, *Filosofia lui Plotin*, ediția a III-a, Ed. Agora, Iași, 1993.
- *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, trad. rom. de Silvestru, episcop al Hușilor, partea I din vol. I, București, 1895.
- TĂTARU-CAZABAN, Bogdan, *Sfântul Iustin Martirul și Filosoful. O introducere*, Ed. Deisis/Stavropoleos, 2010.
- *The Ante-Nicene Fathers* (**ANF**), translations of The Writhings of the Fathers down to AD. 325, Rev. Alexander Roberts and James Donalson (eds.), vol. III, New York, 1918.
- *The Apology of Tertualian*, translated and adnotated by W.M. Reeve and *The Mediations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*, translated by Jeremy Collier, London, Grifith Faran & Co, 1931.

- *The Chambridge History of Early Christian Literature*, edited by Frances Young, Lewis Ayres and Andrew Louth, Chambridge University Press, 2008.
- *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, translated with notes and introduction by Frank R. Trombley and John W. Watt, translated texts for Historians 32, Liverpool, 2000.
- *The Encyclopedia of Judaism*, Editor in Chief Geoffrey Wigoder, Macmillan Publising Company, New York, Colier Macmillan Publishers, London, 1989.
- *The Syriac Fathers on prayer and the spiritual life*, introduced and translated by Sebastian Brock, Cistercian Publications, Kalmazoo, Michigan, 1987.
- TIXERONT, J., *Les Origines de L'Eglise d'Edesse et la Legende d'Abgar. Etude critiquie suivie de deux texte orientaus inedites*, Paris, 1888
- TIXERONT, Joseph, *History of Dogmas*, vol. I, *The Antinaean Theology*, translated from the first franch edition by H.L.B., St. Luis, M.O., and Freiburg (Baden), 1910.
- TIXERONT, Rev. J., *A Handbook of Patrology,* English traslation after the fourth Franch Edition, secont edition, B. Herder Book Co., London, 1923.
- VINE, W.E., *Vine's Complete Expository Dictionary Topic Finder*. Nashville: Thomas Nelson, 1997, c1996.
- VLĂDUȚESCU, Gheorghe*, Introducere în istoria filosofiei Orientului Antic*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
- VOICU, Arhid. Prof. Dr. Constantin, *Patrologie*, vol. I, Ed. Basilica, București, 2009.
- VÖÖBUS, Arthur, *Memre-Dichtung*, I, CSCO, vol. 344.
- WARE, Kallistos, *The Orthodox Church*, third Edition, New York: Penguin Books, 1993.
- WARFIELD, Rev. Professor Benjamin, *Africa and the Begining of Christian Latin Literature*, in Early Jurnal Content on JSTOR.
- WATSON, Rev. F., *The Defenders of the Faith,* or *The Christian Apologists of the Second and Third Century*, London, New York.
- WILKEN, Robert L., *John Chisostom and the Jews. Retoric and Reality in the late 4th Century*, University of California Press, London, 1983.
- WINKLER, D. W., *The Church of the East*. A concise history, London – New York, 2003.

B. APOLOGETICA ORTHODOXA
Fundamentele propovăduirii Cuvântului Dumnezeiesc

I. CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU ȘI CUNOAȘTEREA LUMII. O MĂRTURISIRE APOFATICĂ A APOLOGETICII ORTODOXE

În decursul existenței sale, omul s-a raportat indispensabil „la ceva care-l depășește, la o existență mult superioară existenței sale". Acest proces continuu de redescoperire ontologică a crescut progresiv spre adevăratul sens al cunoașterii divine. Astfel, pornind de la concepțiile panteiste – generate de „misterium tremendum", sau de motivarea cauzistică a existenței sale - propagată mai apoi în deism, omul a ajuns cu ajutorul Revelației dumnezeiești, să descopere concret adevărata sa menire, aceea de a fi „după chipul" Stăpânului, spre potențarea „asemănării" cu Acesta. El ajunge mai întâi să accepte „o existență rațională, alta decât a sa, superioară, nemăsurat de mare, care provoacă fulgerele și furtunile pe mare, care cutremură pământul, face să rodească semințele și perpetuează viața. Această putere o numește Dumnezeu și foarte adesea o multiplică, văzând în lume tot atâția dumnezei, câte sunt și puterile care îl impresionează".[678] Avem de-a face așadar, spune teologul grec Ch. Yanaras, cu o „religiozitate antropocentrică", în măsură să-l întărească pe om în slăbiciunile sale, să-i liniștească temerile. Dincolo de zgura unor simple și ineficiente teorii, omul simte nevoia de mai mult. Caută ceva care să rezoneze cu vibrația sa interioară, fiind împins tot mai mult spre descoperirea *„adevărului și setea după cunoaștere".* De aceea, dincolo de insuficiența ipotezelor științifice, de conceptualitatea epuizabilă a filosofiei și metafizicii, omul ajunge în cele din urmă „la o teologie, adică la o anumită *vorbire despre Dumnezeu*".[679] Postulează o Primă Cauză sau Principiu al lumii, pe care îl numește ***Dumnezeu***. El este așadar, **Cauza în Sine (Ens a Se),** care nu depinde de nimic altceva, liberă de orice determinare, început și principiu al mișcării, care rămâne peste toate nemișcat.

Această Cauză supremă a existenței noastre nu rămâne nicidecum izolată într-o dimensiune transcendentală și de nepătruns. Deși

[678] Christos Yannaras, *Abecedarul credinţei – introducere în Teologia Ortodoxă,* traducere de Pr. prof. Constantin Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996, p. 13-14.
[679] Ibidem, p. 15.

imposibil de cunoscut cu mintea, ea se împărtășește progresiv celui ce caută spre dânsa, activându-se prin participarea sa personală, în lumina Revelației Supranaturale. Vorbind despre această lucrare perpetuă, **Sfântul Grigorie de Nazianz** subliniază „*că Dumnezeu există și e cauza făcătoare și susținătoare a tuturor, ne învață vederea și legătura naturală: cea dintâi privind cele văzute și bine orânduite și minunate și, ca să zic așa, mișcate și purtate în chip nemișcat; a doua, deducând din cele văzute și bine orânduite pe Conducătorul lor. Căci cum ar fi luat subzistență sau s-ar fi alcătuit acest univers, fără Dumnezeu, Care dă ființă tuturor și le ține pe toate? Fiindcă nici cel ce privește o chitară minunat întocmită și buna ei armonie și orânduirea ei, sau cel ce ascultă cântarea chitarei, n-ar putea să nu cugete la creatorul chitarei sau la cântărețul din chitară, ci s-ar duce cu gândul la el, chiar dacă nu-l cunoaște din vedere. Așa ne este evident și nouă Cel ce le-a creat pe toate cele făcute, le mișcă și le conservă, chiar dacă nu-L cuprindem cu înțelegerea. Și e foarte nerecunoscător cel ce nu înaintează până la capăt, urmând dovezile naturale*”.[680]

Din cele arătate, potrivit tradiției patristice, părintele profesor Dumitru Stăniloae arată că există „*o cunoaștere a lui Dumnezeu **rațională** sau **catafatică** și una **apofatică** sau **negrăită.** Cea din urmă e superioară celei dintâi, completându-o pe aceasta. Prin niciuna din ele nu se cunoaște însă Dumnezeu în ființa Lui. Prin cea dintâi Îl cunoaștem pe Dumnezeu numai în calitate de Cauză creatoare și susținătoare a lumii, pe când prin cea de a doua avem un fel de experiență directă a prezenței Lui tainice, care depășește simpla cunoaștere a Lui în calitate de cauză, înveștit cu unele atribute asemănătoare celor ale lumii. Aceasta din urmă se numește apofatică pentru că prezența tainică a lui Dumnezeu, exprimată de ea, depășește putința de definire prin cuvinte. Dar această cunoaștere e mai adecvată lui Dumnezeu decât cunoașterea catafatică*”.[681]

I.1. Experierea divinului în lumina credinței și învățăturii ortodoxe

Pentru că numai prin rațiune vederea omului nu poate pătrunde prea departe, posibilitatea concretă a cunoașterii Ziditorului se singularizează,

680 Oratio XXVIII, *Theologica*, II, PG 36, col. 33.
681 Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (TDO), vol. I, ediţia a II-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 115.

fundamentându-se existențial pe latura sa duhovnicească. Această pornire nu poate fi generată decât printr-o raportare personală la Cauza despre care vorbeam mai sus. Iată, de pildă, că „evreii încep să vorbească cu Dumnezeu plecând de la un eveniment istoric concret: aproximativ o mie nouă sute de ani înainte de Hristos, în țara Chaldeenilor, Dumnezeu Se descoperă pe Sine unui om, anume lui Avraam. *Avraam îl întâlnește pe Dumnezeu așa cum întâlnim o persoană umană, o ființă cu care putem să dialogăm, să stăm față către față*”.[682] Interacțiunea lor nu se susține teoretic, fiind departe de orice deducție silogistică sau dovedire logică. Este experiența unei relații fundamentată pe *virtutea încredințării* că Dumnezeu rămâne totdeauna fidel promisiunilor făcute.

Ținând cont de cei doi poli ai perceperii religioase (rațiune și credință) putem distinge două direcții, ca început al cunoașterii lui Dumnezeu. Astfel, cei care acceptă existența lui Dumnezeu în virtutea propriilor convingeri raționale, afirmându-L pe Dumnezeu ca „putere superioară” și „Ființă supremă”, chiar dacă însoțesc „această certitudine intelectuală simplă cu unele obiceiuri „religioase”... înlăuntrul loc există un **profund agnosticism**”. Pe de altă parte, cei care manifestă o credință-încredere fundamentată istoric, „credința părinților”, „se încred în descoperirile lui Dumnezeu și nu le este greu să mai accepte încă o intervenție a Sa în viața oamenilor, de data aceasta *în trup*, în Persoana lui Iisus Hristos”.[683] Prin urmare, dacă pentru gândirea raționalistă noțiunile de dumnezeire și întrupare nu sunt acordabile logic, în latura credinței aceste elemente sunt indispensabile. De aceea, Sfântul Apostol Pavel ne spune: „*Fiindcă și iudeii cer semne, iar elinii caută înțelepciune, însă noi propovăduim pe Hristos cel răstignit: pentru iudei, sminteală; pentru neamuri, nebunie. Dar pentru cei chemați, și iudei și elini: pe Hristos, puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu. Pentru că fapta lui Dumnezeu, socotită de către oameni nebunie, este mai înțeleaptă decât înțelepciunea lor și ceea ce se pare ca slăbiciune a lui Dumnezeu, mai puternică decât tăria oamenilor*”.[684]

Apologetica Ortodoxă socotește **credința** ca fundament al mărturisirii rațional-duhovnicești, făcută în duhul comunitar al Bisericii lui

---

[682] Ch. Yaharas, *Abecedarul credinţei*, p. 16.
[683] Ibidem, p. 18.
[684] I Cor. 1, 23-25.

Hristos. Ea sesizează astfel trei trepte de cunoaștere, specifice lumii și făpturilor lui Dumnezeu. „***Perceperea lucrurilor*** sensibile reprezintă etapa cea mai de jos a receptării lumii și a realităților ei, fiind, în formele ei primare, comună lumii animale. ***Cunoașterea lucrurilor*** (***conștiința***) ar fi cea de-a doua, specifică omului, ființă rațională, mod de înțelegere a lumii care decurge din puterea rațională cu care este înzestrat și care presupune posibilitatea desprinderii unor înțelesuri mai înalte, inteligibile, din realitățile sensibile ale lumii și din experiența concretă a vieții. Mai presus de acestea, și într-o formă mult mai cuprinzătoare, este situată (cea de-a treia) ***credința – înțeleasă ca viață, ca vedere și înțelegere dincolo de înțelegerea obișnuită, o intuiție spirituală ce cuprinde întreaga realitate***”. Credința este așadar „vedere mai presus de minte”, „vedere mai presus de înțelegere”, „vedere a inimii”, „forma cea mai cuprinzătoare de înțelegere, vederea cea mai profundă și mai cuprinzătoare a lumii, adevărata cunoaștere, care vede lumea și viața drept transformare în raport cu Dumnezeu, care este *vederea celor nădăjduite*, vedere proprie vieții veșnice, modului transfigurat al existenței omenești din Împărăția lui Dumnezeu”.[685]

Ca **virtute teologică și necesitate apologetică, credința** este definită prin puterea sufletească a omului de a înțelege adevărurile de credință care depășesc capacitatea sa rațională. Despre ea vorbește Sfântul Apostol Pavel în Epistola sa către Evrei: „*Credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor nevăzute*”.[686] Credința creștină este o condiție esențială pentru mântuire. Ea reprezintă condiția de conlucrare a omului cu harul divin și răspunsul imediat pe care el îl dă la chemarea lui Dumnezeu. Patriarhul Avraam este un exemplu în acest sens, deoarece pentru promptitudinea răspunsului său, credința i-a fost socotită de Dumnezeu ca dreptate: „*Precum și Avraam a crezut în Dumnezeu și i s-a socotit lui ca dreptate. Să știți, deci, că aceia care sunt din credință, aceștia sunt fii ai lui Avraam. Iar Scriptura, văzând dinainte că Dumnezeu îndreptează neamurile din credință, dinainte a binevestit lui Avraam că se vor binecuvânta prin tine toate neamurile... Astfel că Legea ne-a fost călăuză spre Hristos ca să ne îndreptăm prin credință*”.[687]

---

[685] A. Lemeni (coord.), *Apologetica Ortodoxă*, vol. I, Ed. Basilica, București, 2013, p. 188.
[686] Evr. 11, 1.
[687] Gal. 3, 6-8, 24.

Fără chemarea pe care Dumnezeu o adresează neamului omenesc, credința ar fi inexistentă. Nu ar mai putea fi un dar de sus, menit să întărească inimile. *„Dar cum vor chema numele Aceluia în care încă n-au crezut?* - se întreabă Sfântul Apostol Pavel - *Și cum vor crede în Acela de care n-au auzit? Și cum vor auzi fără propovăduitor?*".[688] Pe de altă parte, Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „*Nici credința nu este de la voi, căci de n-ar fi venit Hristos și de nu ne-ar fi chemat, cum am fi putut noi să credem*".

Fiind primită ca dar al Duhului Sfânt, credința se bazează pe relația cu Dumnezeu, așa cum reiese din întâmplarea cu copilul lunatec pe care ucenicii nu l-au putut vindeca fără ajutorul Mântuitorului: „*Dacă veți avea credință cât un grăunte de muștar, veți zice muntelui acestuia: mută-te de aici dincolo, și se va muta, și nimic nu va fi vouă cu neputință*".[689] În consecință, virtutea credinței s-a dovedit o condiție primordială în vindecările pe care le-a săvârșit Mântuitorul, cazul femeii cu scurgere de sânge fiind grăitor în acest sens: „Iar Iisus, întorcându-se și văzând-o, i-a zis: Îndrăznește, fiică, credința ta te-a mântuit. Și s-a tămăduit femeia din ceasul acela".[690] Alături de nădejde și de dragoste, credința constituie epicentrul vieții noastre pământești. Cu toate acestea, fără fapte, ea rămâne moartă și fără finalitate.[691]

Așadar, credința este adeziunea liberă și conștientă a omului la iubirea lui Dumnezeu și este sădită în fiecare încă de la creație. Acceptarea sau respingerea ei rămâne la latitudinea fiecăruia și se manifestă ca o practică a libertății. Prin credință omul poate accepta mai ușor realitatea adevărurilor dumnezeiești, *„iar dacă înaintează într-o viață tot mai curățită de patimi, tot mai virtuoasă, ajunge, prin puterea Duhului Sfânt, și la o experiență a celor dumnezeiești, care ne-au fost aduse aproape de Iisus Hristos"*.[692]

I.2. Experiența biblică a cunoașterii lui Dumnezeu

Depășind „*prăpastia degenerării iraționale și a înșelătoriei lipsite de înțelepciune*", omul credincios își alimentează convingerile

---

688 Romani 10, 14.
689 Matei 17, 20.
690 Matei 9, 22.
691 Cf. Iac. 2, 20: „*Credința fără fapte este moartă*".
692 N. Chițescu, *Teologia Dogmatică și Simbolică. Manual pentru facultăți*, vol. I, Ed. Renașterea, Alba Iulia, 2008, p. 242.

din mărturiile revelate ale Cuvântului Dumnezeiesc. Iată de ce, spre deosebire de Sfânta Scriptură, „Dumnezeu descoperă omului drept o realitate care poate fi obiectul unei anumite cunoașteri. Dar cuvântul *a cunoaște,* la autorii inspirați, nu se referă exclusiv la inteligență. Evreii consideră că *gândim cu inima*. *A-L cunoaște pe Dumnezeu* ar însemna, mai exact a-L recunoaște în actul de adorare, care pune în joc ființa totală a omului și toate facultățile sufletului său”.[693]

Omul se poziționează în fața a două realități ontologice: Dumnezeu și creația, care, în mod fundamental, este doar una singură – *Dumnezeirea*. Creația este drumul spre lucrarea și împlinirea dumnezeirii „în chip”, spre desăvârșirea ca făgăduință primordială. De aici pornește în fapt evaluarea ontologică a existenței.[694]. Începutul acestei realități de credință și cunoaștere este, în primul rând, fundamentat scripturistic, exprimându-se, pe de o parte, „*imposibilitatea radicală de cunoaștere a ființei lui Dumnezeu, chiar și în Împărăția cerurilor, iar pe de altă parte (că) ființa lui Dumnezeu se oferă ca obiect al contemplării fericite în veacul viitor*”.[695]

Prin urmare, cu privire la cunoașterea lui Dumnezeu și a făpturilor Sale, Sfânta Scriptură se exprimă în două feluri: negativ și pozitiv. Din prima categorie fac parte cuvintele Psalmistului, care spune că „*Dumnezeu și-a pus întunericul acoperământ*”.[696] De asemenea, în Cartea Facerii, Dumnezeu îi spune lui Moise: „*Fața Mea însă de vrei să o vezi, că nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască*”.[697] El îi acoperă fața lui Moise cu mâna Sa, așezându-l pe acesta în scobitura stâncii. Mai apoi, când vălul cel tainic al norului dumnezeiesc se

---

[693] Paul Evdokimov, *Cunoaşterea lui Dumnezeu în tradiţia răsăriteană*, traducere, prefaţă şi note de Pr. prof. univ. dr. Vasile Răducă, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2013, p. 45.

[694] „Făptura există pentru că participă la Dumnezeire, afirmă teologul grec Nikos Matsukas. De la Aceasta, făptura îşi primeşte continuu fiinţa, însuşirile şi posibilităţile evoluţiei ei. Prin urmare se înţelege o singură realitate de sine existenţă, care se numeşte Fiinţă (*on*). Nefiinţa (creaţia) nu este de sine existentă, ci participă continuu la Fiinţă şi doar în acest fel există. *Distincţia dintre Dumnezeire şi făptură, Fiinţă şi nefiinţă, este prima distincţie fundamentală pe care o face teologia patristică, care nu este separată în niciun fel de organica ei plasare în universul biblic*” (N. Matsoukas, *Teologie Dogmatică şi Simbolică*, vol. II: *Expunerea credinţei ortodoxe*, traducere de Nicuşor Deciu, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2006, p. 32).

[695] Paul Evdokimov, *Cunoaşterea lui Dumnezeu în tradiţia răsăriteană*, p. 46.

[696] Ps. 17, 13.

[697] Fc. 33, 20-23

ridică, Moise Îl vede pe Dumnezeu „doar din spate, fără să fi putut vedea fața Sa. Mai există și alte pasaje în Vechiul Testament (Jud. 6, 22; 13, 22, Is. 6, 5) care afirmă că ***nimeni nu Îl poate vedea pe Dumnezeu și să rămână viu***. Când Dumnezeu coboară de pe Muntele Sinai, în mijlocul unei văpăi, poporul a trebuit să meargă departe pentru a nu muri (Ieșire 19, 21). Sfântul Ilie își acoperă fața cu mantia atunci când Dumnezeu i se arată (III Regi 19, 13)".[698]

O altă imagine vechi-testamentară cu valențe transcedentale, întrebuințată frecvent în mistica Părinților Orientali – în special, de Sfântul Grigorie de Nyssa (în lucrarea *Despre Viața lui Moise*), este cea a „***norului***" din Psalmul 96, 2: „*Nor și negură împrejurul Lui, dreptatea și judecata este temelia neamului Lui*". În dimensiunea sa apofatică, se arată printr-însul *caracterul inaccesibil al naturii dumnezeiești*, acel *misterium tremendum* – întâlnit în filosofia religiilor. Pe de altă parte, într-o notă cu totul paradoxală, norul indică *prezența lui Dumnezeu*, prin asociere cu stâlpul de foc, care mergea înaintea poporului ales, după ieșirea acestuia din Egipt. S-ar putea spune că, prin intermediul acestui limbaj apofatic, norul – „*descoperă prezența lui Dumnezeu în timp ce Îl ascunde*".[699]

În **Noul Testament** găsim, de asemenea, referințe cu privire la **apofatismul cunoașterii lui Dumnezeu**. Un lucru este cert în acest sens, și anume că principalul reper în procesul de creștere în cunoașterea dumnezeiască este Persoana Fiului lui Dumnezeu Întrupat. Prin urmare, „*pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul Cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut*"[700] și totodată că „*Nimeni nu cunoaște pe Fiul, decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-i descopere*".[701] Este evident, deci, că izvorul cunoașterii desăvârșite coboară din sânurile Preasfintei Treimi, acolo unde, în virtutea unității de ființă, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh se cunosc Unul pe Altul și se mărturisesc reciproc.

Tot în sens apofatic, teologul rus Vladimir Lossky analizează și cele două texte de la ***I In. 3, 1-2*** și ***I Co. 13, 12.*** În primul dintre

---

[698] Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere Maria Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 19-20.
[699] Ibidem.
[700] In, 1, 18.
[701] Mt. 2, 7.

ele, „vedeți ce fel de iubire ne-a dăruit nouă Tatăl, ca să ne numim fii ai lui Dumnezeu, și suntem. Pentru aceea lumea nu ne cunoaște, fiindcă nu L-a cunoscut nici pe El. Iubiților, *acum suntem fii ai lui Dumnezeu și ce vom fi nu s-a arătat până acum. Știm că dacă El Se va arăta, noi vom fi asemenea Lui, fiindcă Îl vom vedea cum este*”, ni se explică progresiv *procesul de cunoaștere a lui Dumnezeu* în virtutea **filiației dobândite în Hristos** și totodată în ***perspectiva sa eshatologică.*** Despre această vedere, afirmă teologul rus, știm doar că „atunci când El se va arăta, *noi vom fi aidoma Lui, căci Îl vom vedea așa cum este El*... De fapt, textul pe care l-am citat pune vederea lui Dumnezeu înainte de toate, în legătură cu înfierea creștinilor, care sunt ***numiți fiii sau copiii***, iar mai apoi este pusă în legătură cu eshatologia creștină, cu manifestarea stării noastre filiale sau în ***relație cu manifestarea ultimă a lui Dumnezeu, la Parusie***, deoarece cuvintele «*când Se va arăta*» pot fi traduse în ambele moduri. De asemenea, textul mai stabilește o relație între vederea lui Dumnezeu și ***arătarea de îndumnezeire a celor aleși*** care devin «asemenea lui Dumnezeu»; el face aluzie la ***milostivirea și iubirea*** divină care conferă creștinilor calitatea de fii ai lui Dumnezeu, cu tot ceea ce această calitate implică”.[702]

Cel de al doilea text la care se referă Vladimir Lossky, este de la Sfântul Apostol Pavel, I Co. 13, 12: „*Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin, precum am fost cunoscut și eu”*. Aici găsim așezate laolaltă cele două tipuri de cunoaștere: **catafatică** și **apofatică**. Sfântul Apostol sintetizează în acest sens procesul de devenire a omului credincios, preocupat de descoperirea lui Dumnezeu în virtute, arătând totodată parcursul lui de la „vederea parțială” la „vederea desăvârșită”. Vladimir Lossky arată astfel că *vederea parțială* – ca în oglindă „poate să semnifice manifestarea lui Dumnezeu în creația Sa, accesibilă și neamurilor, acea «prezență nevăzută a lui Dumnezeu», care poate fi percepută prin contemplarea lucrurilor create (cf. Rm. 1, 19-20)”. Pe de altă parte, el socotește că vederea „față către față” reprezintă modul desăvârșit al comuniunii cu Dumnezeu. Acest tip de vedere vine în opoziție cu „vederea imperfectă, parțială a lui Dumnezeu”. În acest sens, Lossky face trimitere la Bossuet, care „observă că cel care vede un obiect în oglindă nu îl vede

[702] Ibidem, p. 22-23.

«față către față» deoarece îl are în spatele său” și de aceea, spune el, „este necesar să întoarcem ochii de la oglindă pentru a vedea obiectul propriu-zis. Această interpretare este ingenioasă, dar nu trebuie să se uite că atunci când vorbește despre vederea față către față, Sfântul Apostol Pavel repetă expresia familiară a Bibliei în care *față către față denotă întâlnirea cu Dumnezeu-Persoană*”.[703] Tot în virtutea ***experienței personale/apofatice*** a cunoașterii lui Dumnezeu, teologul rus integrează și explică expresia „cunoaștere reciprocă prin iubire”.[704]

În latura ei **pozitivă sau catafatică,** cunoașterea lui Dumnezeu se leagă de numeroasele **teofanii** din Vechiul și Noul Testament. În felul acesta, în urma unei arătări minunate, patriarhul Iacov mărturisește: „*L-am văzut pe Dumnezeu față către față*”;[705] Moise, de asemenea, spune că „*a văzut fața lui Dumnezeu*” și că lumina dumnezeiască se reflectă pe chipul său;[706] Iov năzuiește că „*îl va vedea pe Dumnezeu în ziua cea din urmă*”.[707] Mântuitorul îi fericește pe „cei săraci cu duhul, căci aceia vor vedea pe Dumnezeu”,[708] iar Sfântul Ioan Teologul învață în Cartea Apocalipsei că „*slujitorii lui Dumnezeu vor vedea fața Lui*”.[709]

I.3. Valorificarea rațional-duhovnicească a cunoașterii lui Dumnezeu

În decursul timpului, sub incidența păcatului strămoșesc, capacitatea de cunoaștere a omului s-a diminuat. În felul acesta, „toată

---

[703] Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu,* p. 23-24.

[704] „*O astfel de cunoaştere-vedere, care presupune reciprocitate, exclude orice finalitate în vederea faţă către faţă a lui Dumnezeu, nu cauza finală este cea care determină iubirea, ci expresia acelei αγαπη care îşi aşteaptă desăvârşirea (to τελειον) în timpurile ce vor să vină*” (Ibidem, p. 24).

[705] Fc. 32, 30.

[706] Ieşire 33, 2; 34, 29.

[707] Iov 19, 25-26.

[708] Mt. 5, 8.

[709] Cf. Apocalipsa 22, 4. În virtutea acestui fapt, teologul grec Nikos Matsoukas afirmă că „*teofaniile sunt evenimente dumnezeieşti, de factură istorico-mistică, care semnalează pe de o parte „distincţia dintre Creator şi creatură, Fiinţă şi nefiinţă, creat şi necreat” şi, pe de altă parte, statornicesc şi întăresc legătura (religare) dintre Dumnezeu şi om, conferindu-i un caracter „dinamic şi progresiv”... Astfel, Dumnezeu, deşi este incognoscibil după Fiinţa Lui (din moment ce este necreat şi stabileşte o legătură cu realităţile create), devine cognoscibil în mod dinamic după lucrări. Iar aceasta este numai lucrarea teofaniilor, care, în acest mod, devin punţi sau verigi care pun în legătură dumnezeirea cu creaţia”* (Nikos Matsoukas, *Teologie dogmatică şi simbolică,* vol. I, p. 41).

filosofia omenească se mişcă în cercul vicios al morţii şi mortalităţii, în care s-a scindat din cauza păcatului simţirea şi conştiinţa omului ... De aceea, purtător de Dumnezeu fiind, Apostolul sfătuieşte cu înţelepciune: «Fraţilor, să nu vă răpească cineva cu filosofia şi cu deşarta înţelepciune, din predania omenească, după stihiile lumii, şi nu după Hristos»".[710]

Întruparea Mântuitorului Hristos a instaurat în lume „filosofia divino-umană sau filosofia experienţei divine", după care trăieşte şi se conduce Biserica Sa. Noua şi mântuitoarea rânduială a Logosului Înomenit, căutată atât de mult în istoria neamului omenesc prin multiple teorii şi argumente de tot felul, se face cu adevărat *lumină şi adevăr* pentru „tot omul care vine în lume". Din punct de vedere apologetic, adevărata cunoaştere sau mărturisirea cea ortodoxă a lui Dumnezeu şi a lumii se impune dintru început ca necesitate. Nu este de mirare faptul că astăzi, după atâtea lupte şi zbateri filosofice şi intelectuale, chiar şi „**ştiinţa**, care până mai ieri era un adversar înverşunat al creştinismului, a devenit astăzi aliatul lui, pentru că a *început să bată la poarta transcendenţei şi să vorbească despre raţionalitatea creaţiei*".

Preocupat îndeaproape de această temă, pe care o analizează din perspectiva cunoaşterii ortodoxe a lui Dumnezeu şi a făpturilor sale, pr. prof. Dumitru Popescu vorbeşte despre o depăşire a gândirii autonome, promovată greşit de gândirea scolastică a Bisericii, propunând totodată o ***reevaluare a Apologeticii creştine sub raport raţional-duhovnicesc***. Pe de o parte, ea depăşeşte o *cunoaştere speculativă a lui Dumnezeu* în om şi creaţie şi se rezumă la un joc intelectual teoretic, care subminează credinţa sau promovează indiferentismul religios. Raţionalitatea creaţiei atestă prezenţa imanentă a lui Dumnezeu în om şi creaţie. Pe de altă parte, această raţionalitate a creaţiei constituie mijlocul prin care Logosul Creator şi Mântuitor coboară către om pentru ca acesta să facă experienţa concretă şi reală a întâlnirii şi transfigurării lui în Hristos. Lucrul cel mai important pe care îl aflăm la părintele Justin Popovici este faptul că adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu are caracter existenţial".[711]

Dogmatica Bisericii Ortodoxe mărturiseşte foarte clar că, din punct de vedere teoretic, actul de cunoaştere a lui Dumnezeu poate fi

---

[710] Coloseni 2, 8.
[711] Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005, p. 87.

evaluat sub trei coordonate: **naturală, supranaturală și din împrejurările concrete ale vieții**. Așa se face că, **în planul natural**, descoperim pe Dumnezeu în calitatea Sa de *Cauză creatoare și susținătoare a lumii,* împlinind acest imperativ *prin contemplarea rațională a cosmosului.* Pe de altă parte, **cunoașterea supranaturală** presupune *descoperirile de care se împărtășește omul aflat la limita rațiunii și perceptelor sale naturale*, în virtutea împlinirii comuniunii și legăturii permanente cu Ziditorul său. Prin urmare, mărturisim că acest gen de cunoaștere, poziționat mai presus de rațiune, „are în vedere pe Dumnezeu care se descoperă omului pe calea experienței apofatice, exprimată în termeni catafatici, sau prin experiența pe care o dobândește omul credincios din întâmplările vieții”.[712] Din punct de vedere ortodox, toate aceste trepte de cunoaștere dumnezeiască nu au menirea de a genera o gândirea autonomă, în interdependență cu planul dumnezeiesc, ci sunt zidite duhovnicește pe convingerea că „Dumnezeu coboară către om, ca omul să se înalțe la adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu”.

Iată, prin urmare, că fiecare pas al cunoașterii omenești se raportează la cuvintele Sfintei Scripturi, care rezumă magistral întregul nostru proces de căutare: „*Și aceasta este viața veșnică, să Te cunoască pe Tine, Singurul și adevăratul Dumnezeu, și pe Iisus Hristos pe care Tu L-ai trimis*”.[713]

I.4. Cunoașterea naturală sau catafatică

Acest mod de cunoaștere a realităților dumnezeiești se fundamentează pe raționalitatea zidirii lui Dumnezeu. Acest lucru se găsește confirmat în cuvintele Psalmistului: „*Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria*”.[714] Tăria, despre care amintește versetul, nu este altceva decât „orânduirea rațională a creației, prin care Logosul ține în existență toate cele create”.[715] La rândul său, Sfântul Apostol Pavel afirmă: „*Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi, adică veșnica Lui putere și dumnezeire, așa ca ei să fie fără cuvânt de apărare*”.[716] Prin urmare,

---

[712] Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 88
[713] In. 17, 3.
[714] Ps. 18, 1.
[715] Pr. prof. dr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 89
[716] Rm. 1, 20.

și cunoașterea naturală se împărtășește supranatural, dată fiind tendința existențială și atracția pe care omul o manifestă permanent către Creatorul său. „*Căci Dumnezeu care a creat cu înțelepciune orice natură și a sădit tainic în fiecare dintre ființele raționale facultatea primă a cunoașterii despre El însuși, ne-a dăruit nouă, oamenilor umili, ca un Stăpân a toate, dorința firii orientată spre El"*.[717]

În concluzie, ***cunoașterea naturală a lui Dumnezeu s-a sădit dintru început în firea făpturilor raționale, pentru ca acestea să poată tinde în chip firesc spre Dumnezeu, prin ajutorul nemijlocit al harului Său.***

I.5. Cunoașterea supranaturală sau apofatică

Cunoașterea apofatică a lui Dumnezeu este rodul Revelației dumnezeiești și are, după cum am văzut mai sus, un caracter paradoxal. „La baza acestui caracter paradoxal, spune părintele Dumitru Popescu, se află noțiunea de persoană, care reflectă în ea taina naturii divine incomunicabile, dar care deschide ființa divină spre comunicare prin energiile necreate și constituie baza teologiei catafatice, în timp ce incomunicabilitatea lui Dumnezeu după ființa Sa formează obiectul teologiei apofatice. Teologia apofatică este mai presus de teologia catafatică, care oscilează între aspectul afirmativ și cel negativ al cunoașterii lui Dumnezeu. Prin cunoașterea apofatică avem experiența directă a prezenței tainice a lui Dumnezeu, care depășește simpla lui cunoaștere rațională... Cunoașterea apofatică caută să adapteze mintea omului la realitățile dumnezeiești care depășesc orice cuvânt, pentru ca omul să tindă spre asemănarea cu Dumnezeu în progresul lui spiritual și moral. Cunoașterea apofatică împiedică omul să-L transforme pe Dumnezeu în idol".[718] În consecință, putem spune că prin intermediul cunoașterii apofatice, avem certitudinea că Dumnezeu nu poate fi limitat la simpla cunoaștere naturală a omului, ci dimpotrivă, mintea omului este aceea care se adaptează la realitățile comuniunii dumnezeiești ale Sfintei Treimi.

I.6. Raportul dintre cunoașterea catafatică și cea apofatică

În ceea ce privește *raportul dintre cunoașterea catafatică și cea apofatică*, trebuie să menționăm că nu poate fi vorba nicidecum

[717] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 48, PG 91, col, 1361 AB.
[718] Pr. prof. dr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 90-91.

despre o înțelegere separată a lor. Dată fiind importanța datelor comune pe care le folosesc și a modului în care interacționează pentru împlinirea idealului vieții creștine, adică „împreunarea cu Hristos spre dobândirea vieții veșnice”, cele două tipuri de cunoaștere a lui Dumnezeu sunt ***complementare.*** În felul acesta, „cel care are o cunoaștere rațională a lui Dumnezeu și-o completează cu cea apofatică, iar cel ce are o experiență apofatică înaltă, când se exprimă, recurge la termenii celei raționale... *Afirmațiile cunoașterii catafatice a lui Dumnezeu trebuie aprofundate prin cunoașterea apofatică, în lumina lui Hristos ca Mântuitor. Pe de altă parte, cunoașterea apofatică, atunci când vrea să se tălmăcească pe sine spre folosul duhovnicesc al credincioșilor, recurge la termenii cunoașterii intelectuale, umplându-i mereu cu un înțeles mai adânc decât acela pe care îl pot reda noțiunile intelectuale*”.[719]

Pe de altă parte, dimensiunea apofatică a cunoașterii lui Dumnezeu nu trebuie interpretată nicidecum în sens pietist. Dumnezeu este prezent în chip personal și rațional în mijlocul făpturilor sale, guvernând și împărățind peste cele zidite ale Sale. Dacă este mai presus de minte și de cuvânt, nu înseamnă că prezența Lui se detașează complet de logica rațională a lumii, pe care o înduhovnicește permanent prin energiile Sale necreate. De aceea, atunci când vorbim despre această prezență, trebuie să ținem seama de caracterul ei dinamic. Ridicarea lui Dumnezeu peste lucrurile lumii „nu înseamnă dispariția acestora, ***ci o ridicare prin ele dincolo de ele, în Dumnezeu ca Persoană care nu poate fi definită.*** Acesta este motivul principal pentru care apofatismul nu exclude o cunoaștere rațională a lui Dumnezeu, ci se completează reciproc”.[720] De aceea, apofatismul rămâne o dominantă a Ortodoxiei, experiată permanent în viața Bisericii prin Sfânta Liturghie, Sfintele Taine sau Ierurgii, întărită și dezvoltată permanent în lucrarea virtuților. În concluzie, „*omul zidit după chipul lui Dumnezeu este menit să se înalțe spre asemănarea cu Dumnezeu prin puterea rugăciunii, ascezei și filantropiei, ca să cunoască măreția iubirii lui Dumnezeu față de oameni și creație și să o mărturisească față de semeni*”.[721]

[719] Ibidem, p. 91-92.
[720] Ibidem, p. 93.
[721] Ibidem, p. 95.

I.7. Apofatismul cosmologic în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae

În elaborarea „Dogmaticii” sale, părintele profesor Dumitru Stăniloae așază analiza despre cunoașterea catafatică înaintea „Dogmei Sfintei Treimi”, în acord cu elaborarea clasică a celorlalți dogmatiști. În felul acesta, printr-o „***extindere a apofatismului divin asupra creației***”, părintele profesor încearcă să fundamenteze această realitate „pe extinderea Tainei lui Dumnezeu asupra omului și a cosmosului, care sunt după chipul Lui”. Astfel, în virtutea atributului Său de „**Lumină**”, adică „Revelație”, „nici creația nu reprezintă doar o Taină, ci ***o realitate care poate și trebuie cunoscută și înțeleasă, dar totdeauna în relație nemijlocită cu Dumnezeu***”.[722]

Abordarea acestui capitol de teologie dogmatică se fundamentează în gândirea pr. prof. Dumitru Stăniloae pe trei coordonate: **1. „raționalitatea creației”** – concept preluat din teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, **2. hristocentrismul cosmologic** – reprezintă viziunea proprie și **3. dimensiunea pnevmatologică a cosmosului și cea a energiilor necreate** – pe care le împropriază din teologia Sfântului Grigorie Palama.

Părintele profesor pleacă în elaborarea logicii sale cosmologice de cunoaștere a lui Dumnezeu de la identificarea fundamentului acestei cunoașteri. Astfel, inversând cu bună știință ordinea tradițională, întemeiată pe referatul biblic al creației, el dorește să sugereze prin aceasta *uriașa importanță pe care Ziditorul o acordă omului și universului*. În același timp însă, se poate acredita ideea că a avut în vedere o mai accentuată **valorizare a cosmosului**, a materiei acestuia, care are un **fundament și o structură dată de rațiunile necreate**”.[723] Pe de altă parte, **bunătatea** lui Dumnezeu reprezintă **prima relație dintre Creator și creatură**. „*Lumea* - spune părintele profesor D. Stăniloae - *nu e însăși puterea sau lucrarea lui Dumnezeu într-o existență distinctă de Dumnezeu, însă nu pot lua ființă și subzista fără puterea și lucrarea lui Dumnezeu. Totuși, Dumnezeu dă lumii ceva de la Sine prin puterea și lucrarea Sa*”.[724] Prin urmare, în mod

---

[722] Pr. prof. dr. Ştefan Buchiu, *Cunoaşterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae*, Ed. Basilica, Bucureşti, 2013, p. 103.
[723] Ibidem, p. 105.
[724] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu,* Opere Complete V, Ed. Basilica, Bucureşti, 2013, p. 234.

natural această înțelegere tainică a creației și a omului, arată că, prin puterea actului creator, **Dumnezeu nu așază o barieră între creat și necreat**. La originea acestui fapt stă „**bunătatea lui nelimitată**, care trece peste deosebirile între creat și necreat. Putința acestei bunătăți dumnezeiești e implicată de altfel chiar și în faptul că **prin lucrări necreate Dumnezeu poate da naștere unei lumi create**”.[725]

Analizând problematica raționalității cosmologice din perspectiva Sfântului Maxim Mărturisitorul, părintele profesor arată că partea superioară a creației, nevăzută, reprezintă în chip simbolic imaginea Bisericii lui Hristos. Organizarea și statornicirea ei în iconomia dumnezeiască este girată de prezența permanentă într-însa a Logosului creator, atât înainte, cât și după actul creației, „până la sfârșitul veacurilor”. Cu alte cuvinte, atât creația, cât și Biserica poartă pecetea Mântuitorului Hristos, Logosul înomenit. În acest context, „chiar dacă aceste rațiuni ale lucrurilor se cer descoperite și înțelese de rațiunea umană, rămâne în ele un rest de taină, prin faptul că **materia este purtătoare de spirit sau este purtată de spirit**, arătându-și tot mai mult virtuțile sădite în ea de Dumnezeu. Această acțiune a omului de a descoperi raționalitatea lucrurilor are atât un aspect **catafatic**, *de sesizare a înțelesurilor sădite de Rațiunea supremă în ele*, cât și unul **apofatic**, *de sesizare a relației tainice prin care lucrurile individuale, dar și cosmosul întreg sunt atârnate de Logosul creator și proniator*”.[726]

I.8. Mărturisire, martiriu și viață ascetică

Biserica Ortodoxă și-a fundamentat dintru începuturile sale mărturisirea pe exemplul vieții martirice. Așa se face că, în integritatea mesajului transmis, „Apologetica Ortodoxă nu poate fi concepută fără martiri și martiriu”. În dimensiunea apofatică a existenței lor, paradoxal opusă realităților din viața socială, martirul exprimă la modul cel mai înalt libertatea în Duh și Adevăr. „*El depășește determinismul istoric, dând mărturie despre o putere pe care o dobândește firea omenească pătrunsă de harul lui Dumnezeu, o putere care trece pe om dincolo de robia puterilor acestui veac, unde stăpânitorii lumii rămân prizonierii propriilor himere*”.[727]

---

[725] Ibidem, p. 236.
[726] Pr. prof. dr. Ștefan Buchiu, *Cunoașterea apofatică...*, p. 110.
[727] A. Lemeni, *Apologetica Ortodoxă*, p. 122.

Dimensiunea existenței martirice este una euharistică, care transpune și evaluează existența Bisericii în perspectivă eshatologică. În condițiile în care dimensiunea socială a vieții pământești se diluează în planul orizontal al lumii, subjugată de o ideologie consumistă, materialistă și secularizată, perspectivele apologeticii creștine nu pot însuma decât o perspectivă martirică. Cunoașterea lui Dumnezeu și cunoașterea lumii devine scop al unui martiriaj fără de sânge, identificat teologic cu ***dimensiunea ascetico-mistică a vieții bisericești.*** În felul acesta, putem vorbi despre un caracter permanent actual al ***vieții și mărturisirii martirice în plan apologetic.*** *„Mai ales acolo unde lumea este orientată către idealul bunăstării materiale, mucenicia, ca expresie deplină a unei vieți dăruite lui Dumnezeu și a jertfei supreme, are implicații mărturisitoare deosebit de prețioase și actuale, trimițând în mod direct către o viață eclesială autentică. În plus, modul cum martirii au inspirat, după încetarea persecuțiilor,* ***monahismul****, prin mărturisirea credinței adevărate până la capăt, prin dăruirea lor totală, inspiră și astăzi calea unei vieți lăuntrice, dăruite tainic lui Dumnezeu. Nu* ***martiriul*** *sângeros, ci cel trăit* ***cotidian și consecvent prin stăruința de a dobândi viața întru Hristos****, de a muri față de duhul lumii pentru a învia la existența înnoită întru Hristos este de maximă actualitate”.*[728]

Analizat în dimensiunea sa autentică, martiriul Bisericii creștine reprezintă *experiența morții hotărâte prin credință, ca mărturie fidelă a dragostei pentru Hristos.* Lucrarea de mărturisire a mucenicului se face întotdeauna înaintea celor necredincioși și este plină de harul Duhului Sfânt. „***Momentul central*** *al vieții martirului* - spune ÎPS Părinte Irineu Popa, Mitropolitul Olteniei -, *este acela* ***al mărturisirii lui Hristos în inima sa și în fața lumii dezlănțuite asupra lui****, mărturisire ce este lucrarea Duhului Sfânt în adâncurile sufletului său preaplin de Dumnezeu. Este cunoscută, în acest sens, intensitatea iubirii jertfelnice a martiriului prin râvna și cuvintele pronunțate înaintea persecutorilor. Acestea fac proba unei experiențe intime în comuniune de iubire cu Dumnezeu și cu oamenii*”.[729]

---

[728] Ibidem, p. 123.

[729] IPS Irineu Popa, „Martiriul ca Jertfă Euharistică”, în Picu Ocoleanu, Radu Preda (editori), *Viaţă liturgică şi ethos comunitar,* Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007, p. 15-16.

În plan liturgic, mărturisirea apologetică a martirului îmbracă mistic existența Bisericii. Mai mult decât un simplu exemplu de viață și mărturisire, el este o ***anamneză vie, o memorie comunitară*** pe care se centrează viața Bisericii. Odinioară, în catacombe sau mai recent, în temnițele comuniste, Jertfa Euharistică se săvârșea pe piepturile martirilor acelor vremuri. Imaginea liturgico-mistică, desprinsă din **rugăciunea Sfântului Policarp al Smirnei**, este mai mult decât relevantă în acest sens: „*Te binecuvântez că m-ai învrednicit de ziua și de ceasul acesta, ca să am parte cu ceata mucenicilor la paharul Hristosului Tău, spre învierea vieții de veci a sufletului și a trupului, întru nestricăciunea Duhului Sfânt. Între care fă să fiu primit înaintea Ta astăzi, ca jertfă grasă și bineplăcută, precum m-ai pregătit și mi-ai descoperit și împlinit, Dumnezeule cel nemincinos și adevărat”*. Din alte exemple, însemnate cu litere de aur în Viețile Sfinților, trupurile mucenicilor, la ceasul mărturisirii lui Hristos, sunt văzute ca făclii aprinse de focul euharistic, pâini coapte pe Altarul de Jertfă, daruri alese și mai neprețuite decât toate bogățiile lumii.

Suferința mucenicilor a fost ridicată de Biserică la cel mai înalt rang de cinstire. Mărturisirea lor a fost socotită ca „**un botez care curăță complet de păcate**, realizând astfel, asemănarea cu moartea și învierea lui Hristos... Mucenicii își dau viața în botezul lor, practicând în acest fel botezul sângelui. Dacă în botezul cu apă credinciosul primește iertarea păcatelor în botezul sângelui, martirul primește ***coroana vieții veșnice din mâinile lui Hristos însuși***. După acest botez, nimeni nu mai păcătuiește”.[730]

Momentul apologetic al mărturisirii făcute de mucenic angajează întreaga sa ființă în procesul de transformare a lumii. Dialogul purtat cu ighemonii nu însumează decât o singură alternativă: „convertește-te sau ucide-mă!”. La ceasul supliciului, cuvintele sale se fac asemenea cuvintelor rostite de Mântuitorul Hristos înaintea lui Pilat din Pont. El îi vorbește călăului ca unui prieten, fără să-l urască. În felul acesta, el propune semenilor săi „un limbaj nou, capabil să vindece necredința, boala și suferința pricinuită de păcat. De asemenea, vorbele sale determină spre o viață nouă și ajută pe cel care se hotărăște să se convertească și să-i urmeze lui Hristos”.[731] În toate pătimirile lor, ei s-au rugat permanent pentru

[730] IPS Irineu Popa, *Martiriul ca Jertfă Euharistică,* p. 23-24.
[731] Ibidem, p. 24.

cei care-i chinuiau și nu puțini dintre aceștia au lăsat armele torturii și s-au îndreptat spre Hristos. Ei se roagă neîncetat pentru întreaga omenire, se roagă pentru ca toți să cunoaștem Adevărul, pentru ca întunericul să dispară și lumina să triumfe. Pentru aceasta ei îmbracă haina cea strălucitoare a botezului sângelui și devin ca o Euharistie adusă lui Dumnezeu. Pentru aceasta, ***Biserica îi păstrează ca o mulțumire, iar zilele lor de prăznuire sunt cele ale trecerii în Împărăția lui Dumnezeu, adevărate zile de naștere în ceruri. Ei sunt primiți în comuniunea sfinților fără să mai treacă pe la judecată, căci ne spune Psalmistul: "Că s-au mutat din moarte la viață și de pe pământ la cer", asemenea tâlharului de pe cruce, care a intrat cu Hristos în Rai***".[732]

Prin urmare, depășind astfel logica planului pământesc, ieșind din incidența păcatului, mucenicii sunt „*singurii oameni luminați de iubirea lui Hristos la minte și la chip*". În felul acesta, martirul se arată cu adevărat „purtător de Dumnezeu" (theophoros), transformându-și întreaga viață într-un permanent ***„imitatio Christis"***. Fără această logică existențială, el nu ar fi suportat niciodată patimile și suferințele chinurilor. Martirul trăiește această unire despre care Sfântul Apostol Pavel spune: „*Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește întru mine*". Deci, Dumnezeu trăiește în fiecare martir. El este Cel care primește suferințele și împarte cununile mucenicilor în Împărăția cea Veșnică, asemenea unui arbitru care îl remarcă pe alergătorul din arena credinței, îl încurajează și îl întărește să meargă după legea cea bună.

În lupta martirică trebuie să avem în vedere ***o permanentă încrâncenare împotriva ispitelor diavolești.*** De fapt, prin suferințele lor, martirii luptau împotriva diavolului, care căuta din răsputeri să rupă măcar o blasfemie din gura lor, zdruncinată de atâtea chinuri. El reușește să depășească toate încercările și greutățile vieții, pentru că în inima sa deja s-a pogorât Sfânta Treime. El ***are mintea lui Hristos, aflându-se într-o permanentă stare de jertfă, într-o permanentă stare de ardere de tot căci nu mai rămâne nimic din el care să fie pentru sine***.

I.9. Mărturisirea apofatică a Apologeticii Ortodoxe

În virtutea acestor realități de credință, Apologetica Ortodoxă nu separă niciodată „*contemplația* – theoria" de *simțirea inimii*. Efectele

[732] Idem, *Răspunsuri duhovnicești: Martirul are mintea lui Hristos*, în Ziarul Lumina, 26 octombrie 2010.

dezastruoase ale unei astfel de încercări, au fost lămurite odată pentru totdeauna de Sfântul Grigorie Palama, în *teologia sa despre energiile necreate*. În controversa cu Varlaam, care separa artificial deducția rațională și experiența tainică, transformând teologia în speculație despre Dumnezeu, Sfântul Grigorie demonstrează că *„Dumnezeu nu poate fi cunoscut doar pe cale rațională, ci, înainte de toate, printr*-o *cunoaștere spirituală sau duhovnicească directă, întemeiată pe existența energiilor necreate, care aduc pe Dumnezeu în sălașul inimii omului, pentru ca omul să se înalțe spre Dumnezeu, pe calea purificării și a desăvârșirii lui morale în Hristos, cu întreaga ființă”.*[733]

Dumnezeu este, așadar, oceanul de taină pe care, oricât ar dori, omul nu poate să-l cuprindă cu mintea. Conștient de această neputință, atât de evidentă în împrejurările concrete ale existenței sale, el își înveșmântează în smerenie rațiunea, depășind astfel toate barierele devenirii sale autonome. Cea mai potrivită soluție la această problemă, din perspectiva Apologeticii creștine, este *raportarea rațional-duhovnicească* la adevărurile existențiale și acceptarea prin credință a întâlnirii și comuniunii dumnezeiești. Numai așa suntem în stare să depășim capcanele unei „teologii abstracte, care distorsionează și secularizează concepția noastră despre Dumnezeu și ne susține efortul duhovnicesc al experienței și prezenței lui Dumnezeu în noi și în creație. Apologetica autentică nu se mulțumește să vorbească despre Dumnezeu, ci *ne oferă anticipat și garanția experienței directe a lui Dumnezeu în viața noastră, ca să ne desăvârșim spiritual și moral, cu întreaga noastră ființă*”.[734]

Fundamentându-se pe teologia energiilor necreate, **Sfântul Grigorie Palama** vorbește despre capacitatea înnăscută a omului de a-L cunoaște pe Dumnezeu prin intermediul integral al ființei sale: **trup, minte și suflet**. În virtutea complexității sale ontologice, fiind zidit de Dumnezeu ca *microcosmos*, omul are menirea să fie mediator între imanent și transcendent. Mai presus decât toate creaturile plăsmuite de Dumnezeu, el singur este în stare a „se deschide deopotrivă lumii sensibile din cuprinsul lumii create și înțelesurilor inteligibile nevăzute și mai presus de simțuri. Sesizarea și înțelegerea lumii se

---

[733] Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Apologetica raţional-duhovnicească*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009, p. 13.
[734] Ibidem.

petrece în chip minunat în unirea simțurilor trupului, capabil să sesizeze cele sensibile, cu mintea, capabilă să vadă înțelesurile lor”.[735]

Dincolo de realitățile senzoriale, cuprinse în trup și percepția rațională, Sfântul Grigorie Palama așează dimensiunea apofatică a cunoașterii, activată prin lucrarea harică a Sfântului Duh și deschiderea omului. „Precum mintea unită în chip negrăit cu simțirea vede cele supuse simțurilor și precum simțirea își înfățișează simbolic și sensibil cele inteligibile (cunoscute cu mintea) odată ajunsă la perceperea lor prin unirea ei cu mintea, așa și acestea amândouă (simțirea și mintea), unite cu Duhul, vor vedea lumina nevăzută în chip duhovnicesc, mai bine zis vor conviețui, odată îndumnezeite, veșnic împreună cu ea”.[736] Acestea realități sunt materializate existențial, după cum am arătat mai sus, prin virtutea ***credinței***, aceasta fiind în fapt „o formă de cunoaștere care se deosebește, în fond și în cuprindere, de exercițiul rațiunii omenești așa cum este el elaborat în demersul explorării științifice sau în reflecția filosofică. În aceasta se vede și deosebirea dintre teologie, filosofie și știință, întrucât „în dogmele creștinilor călăuzește credința, nu dovedirea”.[737] Credința este prin urmare „*o formă de înțelegere mai presus de înțelegere și o vedere mai presus de minte*”.[738]

În virtutea dimensiunii ei duhovnicești-mărturisitoare, ***credința*** împlinește cel mai fidel apofatismul mărturisitor al Apologeticii creștine. Ea constituie „*receptarea vie a adevărului, resimțită profund și direct în lucrările omenești, înnoind nu doar mintea omului prin înțelesuri, ci mai ales viața lui. În felul acesta, credința, ca vedere mai presus de minte și înțelegere mai presus de înțelegere, **împuternicește spiritual pe om, în viața și mișcarea lui prin lume, devenind decisivă și în făptuirea lui concretă, încât înțelegerea și viața lui, cuvintele și faptele lui devin toate și fiecare în parte mărturisitoare, prin aceea că sunt transpuse acestei vederi simple și neînșelătoare***”.[739]

Alături de credință, Biserica a așezat întotdeauna împlinirea poruncilor și lucrarea virtuților. În felul acesta, dimensiunea mărturisitoare

---

735 A. Lemeni, *Apologetica Ortodoxă*, p. 223.
736 Sf. Grigorie Palama, *150 de capete despre cunoştinţa naturală, despre cunoaşterea lui Dumnezeu, despre viaţa morală şi despre făptuire (Tomul aghioritic)*, traducere de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, în „Filocalia”, vol. VII, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1977, p. 328.
737 Ibidem, p. 373.
738 *Apologetica Ortodoxă*, p. 223.
739 Ibidem, p. 224.

a Apologeticii Ortodoxe se completează armonios oferind numeroase pilde de viețuire, ca exemple vii ale înfăptuirii acestui deziderat: ***desăvârșita unire cu Hristos – Mirele cel ceresc, în Cămara de nuntă a sufletului nostru și în Împărăția cerurilor.*** În concluzie, în dimensiunea ei apologetică, Biserica Ortodoxă perpetuează în actualitate mesajul mărturisirii martirice: „*fiți tari în credință și iubiți-vă unii pe alții*".[740] Prin urmare, „*Biserica și martiriul se adeveresc reciproc. Interpretarea cea mai profundă a martiriului este dată în mărturisirea cuvântului Bisericii despre harul eshatologic biruitor, în care mucenicii se împlinesc pe ei înșiși și biruiesc lumea. Martiriul dă mărturie lumii pentru Biserica lui Hristos, în care el rămâne prin jertfa sa. Totodată, el vorbește tuturor creștinilor și tuturor timpurilor, spunându-le că moartea lor nu este zadarnică, ci arătând felul autentic de a fi al credinciosului care s-a îmbrăcat prin taina Botezului*".[741]

[740] *Martiriul Sfintelor Perpetua şi Felicitas*, 20; Sf. Ignatie Teoforul, *Către Magnezieni*, 1, 2, în PSB 1, traducere, note şi indice Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1979, p. 165-170.
[741] IPS Irineu Popa, *Martiriul ca Jertfă Euharistică*, p. 31.

II. PEDAGOGIA PERENNIS. DIMENSIUNEA JERTFELNICĂ ȘI MĂRTURISITOARE A RAPORTULUI AVVA-UCENIC ÎN TRADIȚIA ORTODOXĂ

Îmbrăcată în noțiunea de taină și cumulând întru sine cea mai intimă legătură dintre Dumnezeu și om, *filosofia vieții ascetice* reprezintă o veritabilă sinteză apologetică de mărturisire și experiență apofatică. În felul acesta, ***dimensiunea ascetico-mistică a Apologeticii Ortodoxe*** parcurge procesul de cunoaștere a lui Dumnezeu într-un mod progresiv, urcând de la despătimire la iluminare, ca mai apoi să ajungă la desăvârșirea vieții duhovnicești. Acest proces de permanentă căutare a „vederii lui Dumnezeu" se revendică în primul rând ca o moștenire a apologiilor martirice. „Acest moment, extins de-a lungul unei vieți întregi, notează teologul rus, Paul Evdokimov, constituie *asceza*, și asceții sunt moștenitorii direcți ai martirilor. Crucea posedă lumina strălucitoare a Învierii. Cu toate acestea, *dacă orice mistic este ascet, nu orice ascet este mistic*, în sensul cel mai special al cuvântului, adică *copleșit de har*. Astfel, *asceza nu este niciodată un scop, ci un mijloc pentru a ajunge*, dacă Dumnezeu vrea, *la starea de unire nupțială între Dumnezeu și sufletul omenesc*. Acest grad ultim al trăirii mistice depinde de harul lui Dumnezeu: *tot ceea ce poate omul să facă aici este să-și facă ființa locaș al lui Dumnezeu, loc teofanic al prezenței sale*".[742]

În consecință, întregul efort al omului duhovnicesc spre împlinirea idealului de comuniune hristică se concentrează pe acest efort susținut de asceză și mărturisire. **Exemplele** celor ce au suit prin vrednicie și virtute povârnișul acestor trepte ale nevoinței s-au constituit ca **resurse inepuizabile de apologie și mărturisire creștină în toate timpurile și în toate locurile**. Pildele oamenilor aleși s-au perpetuat astfel printr-o filosofie cu totul aparte, moștenită ca sfat și ucenicie duhovnicească, și în același timp mistică. În felul acesta se explică filiația sau paternitatea duhovnicească, susținută biblic ca proces pedagogic de cunoaștere a lui Dumnezeu. În acest context,

---

[742] P. Evdokimov, *Cunoaşterea lui Dumnezeu în tradiţia răsăriteană*, traducere şi note de Pr. prof. Vasile Răducă, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2013, p. 160-161.

monahismul[743] reprezintă *„o formă de autentică viață bisericească. De aceea nu numai că s-a născut în Biserică, ci constituie Biserica, după cum constituie Biserica și parohia, care are drept cap văzut pe episcopul locului și unde preotul parohiei și credincioșii au aceeași credință și conștiință cu a episcopului, care la rândul lui, are aceeași credință și conștiință cu a celorlalte biserici locale”*.[744] Mai curând, pentru a înțelege această legătură, trebuie să avem în minte cuvintele rostite de Mântuitorul Hristos în rugăciunea Sa arhierească, atunci când Se adresează Tatălui, cerându-i ca *„acolo unde sunt Eu să fie împreună cu Mine și cei pe care Mi i-ai dat, ca să vadă slava pe Care Tu Mi-ai dat-o*”.[745] Acestea se împlinesc în ziua Cincizecimii, atunci când Domnul „S-a reîntors în Duhul Sfânt (și împreună cu Ei este și Tatăl) ca să locuiască în credincioși, ca ei să vadă (contemple) Slava necreată și Împărăția (Lumina necreată) a Sfintei Treimi”.[746] Și astfel, Hristos Domnul deschide în taina Trupului Său posibilitatea celei mai autentice întrepătrunderi dintre creat și necreat. În virtutea unei *pedagogia perennis*, El ne descoperă adevărata legătură dintre cel ce dorește să învețe tainele rugăciunii și să guste din comuniunea harului prin împărtășirea cu Sfintele Taine.

Această stare a fost învățată și trăită mai întâi practic. Astfel, în duhul mărturisirii Sfintelor Scripturi, primii creștini au descoperit Adevărul în exemplul celor de lângă dânșii, prin deschidere totală

---

743 Există mai mulţi termeni care au stat la baza termenului *monah* (care astăzi mai înseamnă şi **călugăr**: o persoană care, de bună voie, a renunţat la viaţa din lume pentru a vieţui cât mai aproape de Iisus Hristos): ***monos, zahid, monogenes, ihidaya, monozones***. Cuvântul **monos** desemna, la început, pe oamenii care, necăsătorindu-se, rămâneau celibatari şi îşi păstrau fecioria. Ebraicul **yahid**, tradus prin grecescul **monogenes**, arăta sensul adânc al retragerii ascetice şi al renunţării la lumea aceasta. Înainte de a însemna monah, cuvântul **ihidaya** vorbea despre cel care trăia singur, fără nici un însoţitor, fără soţie, pe *singuraticul,* pe ascetul care, din motive religioase, îşi păstrează celibatul. IHIDAYA este: cel care nu se căsătoreşte pentru a putea trăi în feciorie; cel care, căsătorit fiind, renunţă la viaţa obişnuită a celor căsătoriţi, pentru a trăi în sfinţenie. Termenul **monozones**, derivat din monos, presupune faptul de a trăi în singurătate, fiecare rămânând cu ale sale şi ducându-şi viaţa în singurătate şi fericire (vezi aici: Pr. lect. dr. Picu Ocoleanu, *Harisma filosofiei duhovniceşti. Introducere în genealogia teologică a monahismului creştin,* Ed. Christiana, Bucureşti, 2008, p. 76).

744 Stelyanos Papadopulos, *Monahismul - munte greu de urcat*, Introducere şi traducere: Pr. Cornel Toma, Ed. Sofia, Bucureşti, 2004, p. 11-12.

745 In. 17, 24.

746 Gheorghios D. Metallionos, *Parohia. Hristos în mijlocul nostru,* traducere de pr. prof. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2004, p. 11.

față de cei mai învățați oameni ai Bisericii, întrucât Cel care învăța printr-înșii era *Însuși Mântuitorul Hristos*. Cu toții erau convinși de faptul că El este „Iubitorul veșnic, care atrage spre Sine orice iubire și Se strecoară în noi pentru ca noi să putem primi în El viață nouă. El spune oricărui suflet: ca pecete pe inima ta mă poartă, poartă-mă pe mâna ta ca pe un sigiliu. Că iubirea ca moartea e de tare, flăcările ei sunt flăcări ale focului mistuitor al lui Iahve”.[747] Despre cei care au experimentat această iubire tainică și au transmis-o mai apoi ucenicilor lor vom căuta să vorbim în cele ce urmează. Exemplele, de cele mai multe ori eshatologice, ar putea constitui o soluție pentru apăsările și confuzia societății de astăzi.

II.1. Pustia ca agoră a pedagogiei monahale

Cea mai autentică pildă în lucrarea perenă a învățăturilor sfinte se găsește în tradiția monahală. Relația dintre avva și ucenic a fost prima școală a vieții duhovnicești, alimentată la modul cel mai autentic din duhul și învățătura Sfintelor Scripturi.[748] De cele mai multe ori, oameni simpli sau chiar neștiutori de carte, primii monahi creștini nu aveau nimic în comun cu formele de ascetism practicate în alte religii. În spiritul învățăturilor sfinte, motivația lor se lega ontologic de viața și lucrarea Bisericii. Deși atipici vieții sociale, viețuirea lor a devenit o nobilă și fericită încercare de schimbare a cosmosului

---

[747] Paul Evdokimov, *Vârstele vieţii spirituale. De la Părinţii pustiei până în zilele noastre*, cuvânt înainte de Pr. prof. Ion Buga, traducere din franceză de pr. prof. Ioan Buga şi Anca Manolescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 12.

[748] *Sfânta Scriptură* a fost şi a rămas punctul vieţii monahale. Dintru începuturi, Părinţii pustiei se hrăneau duhovniceşte din slova Cărţii Sfinte. De aici îşi fundamentau învăţăturile, experimentate şi prezentate ca pildă celorlalţi. Sfântul Pahomie cel Mare a fost un astfel de exemplu. El „învăţa ucenicii, pe baza Scripturilor, cum să biruie viclenia demonilor şi cum să le reziste atacurilor, apoi le explica anumite texte mai dificile, cum ar fi cele privind Întruparea Fiului lui Dumnezeu, Crucea şi Învierea, apoi încheind cateheza, Sfântul Pahomie se ruga pentru ca ucenicii săi să reţină cele învăţate. Aceştia se retrăgeau în chiliile lor, continuând programul de rugăciune individuală şi meditând la fiecare din învăţăturile primite”. Mai mult, după rânduiala Sfântului Pahomie cel Mare, „comportamentul de zi cu zi al monahului trebuia să fie atât de mult marcat de duhul Scripturii, încât până şi ascultările cele mai simple, cele mai obişnuite se împlineau sub autoritatea Scripturii” (vezi: Pr. prof. dr. Vasile Răducă, *Monahismul egiptean. De la singurătate la obşte*, Ed. Nemira, Bucureşti, 2003, p. 149).

şi de transformare a lui din interior. Din cele dobândite prin viu grai au reuşit să facă din lume o Împărăţie a lui Dumnezeu, căutând de fiecare dată în interiorul Bisericii şi niciodată în afara ei.[749] Aici ei se împărtăşesc permanent de harul Sfântului Duh, prin care sunt rânduiţi „*învăţători ai nevoinţei*” şi „*împăraţi peste patimi*”. În consecinţă, învăţătura pe care o împărtăşeau celorlalţi este mişcată de lucrarea Sfântului Duh, care „nu are margini şi-i îndumnezeieşte pe cei ce se fac vrednici de El. Astfel, Avva Antonie era purtător de Duh văzând mai înainte cele ce aveau să fie. Prezenţa Duhului asupra omului este însoţită de o transformare interioară a acestuia. Faţa lui Avva Arsenie era ca a îngerului, fiind bărbat bun, plin de Duhul Sfânt şi de credinţă. Fără lucrarea Sfântului Duh, sufletul omenesc rămâne sterp şi nu are roade”.[750]

Legătura strânsă dintre **avva** (*părintele duhovnicesc*) şi **ucenic** a oferit nota de început în acest itinerariu al **cunoaşterii şi mărturisirii mistice a lui Dumnezeu prin asceză**. Unul lângă altul, părintele şi ucenicul au împletit adevărata pedagogie a monahismului. Predând din generaţie în generaţie gânduri şi învăţături nescrise, apologia lor a mers pe calea cea mai simplă şi sigură spre mântuire: „*Avva, spune-mi un cuvânt ca să mă mântuiesc!*”.

În concepţia monahilor egipteni din secolele IV-V, locul pustiei indica cel mai propice mediu pentru practicarea *hesychi-ei* (liniştea interioară dobândită prin *mărturisirea continuă a numelui Mântuitorului Hristos*).[751] Deşertul devenea în primul rând ***agora filosofiei monahale***, locul sacru în care se transmitea lucrarea pedagogică şi duhovnicească de la avva la ucenic. De aici, imediat etapa următoare, a experienţei practice vădită în lupta monahului cu gândurile răutăţii (*loghismoi*). Împotriva acestora, el trebuia mai întâi să se întărească prin *Cuvântul Scripturii*, ca mai apoi, să urce treptat spre *unirea*

---

[749] Vasile Răducă, *Monahismul Egiptean...*, p. 14.

[750] Arhiereu prof. univ. dr. Irineu Slătineanul, *Experienţa mistică a Părinţilor Orientali*, vol. I, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2005, p. 23.

[751] Pustiul, şi mai pe urmă mănăstirea, a devenit locul propice meditaţiei neîntrerupte. Ca spaţiu sacru se defineşte prin convorbirea perpetuă cu Dumnezeu şi despre Dumnezeu Această stare de prmanentă mărturisire se sprijină cel mai mult pe pedagogia rugăciunii, desprinsă din îndemnul Sfântului Apostolul Pavel: „*Rugaţi-vă neîncetat*” (1Tes. 5, 17). Tradiţia isihastă a rezumat această datorie permanentă a monahului într-o rugăciune simplă, corelată cu pulsaţiile inimii (de aici şi numirea ei de „*Rugăciune a inimii*”) şi cu respiraţia celui ce o practică: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul”.

*desăvârșită cu Hristos***.**[752] Așa se face că, după perioada persecuțiilor, monahismul a devenit noua *interfață a apologeticii creștine*. Acum credincioșii părăsesc cetățile și vin în pustie pentru a confrunta diavolul pe propriul său teren. „*Călugării au dat în pustie peste demon,* spune Antoine Guillaumont, *și, războindu-se cu el, și-au putut aduce aminte de ispitirea lui Iisus*”.[753]

Scopul prezenței monahului în pustie rămâne totuși acela de a-L întâlni pe Dumnezeu. Pentru a ajunge aici, el este nevoit să-și apere **singurătatea**, ca *stare și condiție de viață propice convorbirii cu Dumnezeu*. Părăsind lumea, se depărtează de obiectele care l-ar putea ispiti și distrage atenția. În pustie, amintirea acestor lucruri rămâne totuși subprezentă sub forma „gândurilor”.[754] În acest demers, pedagogia Scripturii rămâne fundamentală, descoperindu-i monahului că lupta sa „*nu este împotriva trupului și a sângelui, ci împotriva începătorilor, împotriva stăpâniilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății, care sunt în văzduhuri*”.[755] În felul acesta, el caută vindecarea prin rugăciune și experiența apofatică a adevărurilor dumnezeiești, purtând cu sfințenie cuvintele profetului Osea: „*în pustie... voi vorbi inimii*”.[756]

În contextul peren al vieții monahale, asceți precum Antonie cel Mare, Evagrie Ponticul, Macarie, Pahomie, Arsenie și alții, au lăsat în vistieria Bisericii adevărate pilde de apologie și mărturisire creștină. Paradoxul lor este acela că au reușit să biruiască realitățile lumești, „nu cu instrumentele culturii, ci cu mâinile goale”, ridicând

---

[752] Antoine Guillaumont, *Originile vieţii monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, Traducere Constantin Jinga, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1998, p. 93.

[753] Guillaumont foloseşte aici exemplul avvei Evagrie Ponticul. El arată că „atât în lume cât şi în obştile călugăreşti demonii atacă prin persoane interpuse, prin intermediul altor oameni, dar sihastrul suferă asalturile lor direct, *corp la corp,* iar aceste atacuri se manifestă sub forma unor imagini, a unor reprezentări, uneori a unor raţionamente pe care monahul şi le face despre sine, prin fantasme diurne sau nocturne, vise erotice sau terifiante, pe care Evagrie le-a descris amănunţit, cu un remarcabil talent de analist şi cu o mare fineţe psihologică” (Ibidem, p. 109, 114).

[754] „Cel ce şade în pustie şi trăieşte în hesyhie de trei războaie este slobod: de cel venit din cele auzite, de cel venit din vorbărie şi de cel venit din cele văzute; şi numai către unul mai are lupta, către cel al inimii” mărturiseşte avva Arsenie (*Apoptehegmata Patrum,* 13, 92 A).

[755] Ef. 6, 12.

[756] Osea 2, 6.

idealul creștin la „*înălțimea lui transcendentă*". Aceasta ne face să credem că „asceza exercită înainte de toate o influență pedagogică", devenind *exemplu desăvârșit al imposibilului ce devine posibil*. Astfel, „omul acestei lumi, cel mai încărcat de griji, știa că undeva, în locul lui, existau oameni adevărați care, în tăcerea inimii, vorbeau cu îngerii și participau la viața veacului viitor".[757]

II.2. Conceptul de avva în propovăduirea Mântuitorului Hristos

Figură harismatică, dar mai ales profetică, *avva* (*gheronta* sau *părintele duhovnicesc*) își poartă pecetea investiturii, nu de la oameni, ci de la Dumnezeu. Aceasta face ca acțiunea pe care o exercită asupra ucenicului să fie oarecum asociată cu *raportul dintre duhovnic și credincios* în scaunul Spovedaniei. Cu toate acestea, rolul **avvei** poate fi cu mult mai extins, întrucât el sfătuiește, nu numai la Spovedanie, ci și în multe alte împrejurări.[758] Prin calitățile extraordinare pe care le dezvoltă în raportul pedagogic pe care îl are cu ucenicul său, *avva* poate fi așezat cu ușurință alături de marile figuri harismatice ale Sfintei Scripturi. Modelul suprem al paternității duhovnicești și implicit rațiunea mărturisitoare a Apologeticii în dimensiunea ei pastorală rămâne însă *Persoana Mântuitorului Iisus Hristos*.[759]

Pe lângă învățătorul său, fratele monah este ***teknon***, adică ***fiu după trup***, după modelul scripturistic: „*Copiii mei, acestea vi le scriu, ca să nu păcătuiți, și dacă va păcătui cineva, avem Mijlocitor către Tatăl, pe Iisus Hristos cel drept*".[760] Această relație este autentificată în Noul Testament, fiind practicată mai întâi de Sfinții Apostoli și apoi

---

[757] Paul Evdokimov, *Vârstele vieţii spirituale*, p. 111.

[758] Irénée Hausherr, *Paternitatea şi îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creştin*, prefaţă: Kallistos al Diocleei, postprefaţă: Tomas Spidlik, traducere: Mihai Vladimirescu, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 7.

[759] Această logică pleacă de la faptul că pastoraţia sau grija duhovnicească a duhovnicului sau a avvei se raportează total la singurul şi adevăratul Păstor, Iisus Hristos. Această încredinţare o aflăm din dialogul cu Petru, atunci când Domnul i se adresează cu cuvintele: „*Paşte oile mele*" (In. 21, 26). În consecinţă pastoraţia, raportul pedagogic al paternităţii duhovniceşti, are în vedere dobândirea mântuirii prin: „*curăţirea de patimi, luminarea de harul sfinţitor şi mântuitor al Duhului Sfânt şi unirea cu Dumnezeu în Lumina necreată a Împărăţiei Sale cereşti (îndumenezeirea)*" – vezi: Gheorghios Metalinos, *Parohia*, p. 65.

[760] I In. 2, 1.

de ucenicii lor.[761] Astfel, Sfântul Apostol Pavel subliniază deseori în epistolele sale legătura patriarhală pe care o dezvoltă cu fii săi duhovnicești. Ei sunt astfel „*noii născuți după credință* (***nepioi***)", hrăniți mai întâi cu laptele curgător al învățăturii de bază a credinței creștine și mai apoi cu „hrana solidă a învățăturilor mai profunde". „*Căci voi, care de multă vreme s-ar fi cuvenit să fiți învățători*, spune Sfântul Apostol Pavel, *aveți iarăși trebuință ca cineva să vă învețe cele dintâi începuturi ale cuvintelor lui Dumnezeu și ați ajuns să **aveți nevoie de lapte, nu de hrană tare.** Pentru că oricine se hrănește cu lapte este nepriceput în cuvântul dreptății, de vreme ce este prunc. Iar hrana tare este pentru cei desăvârșiți, care au prin obișnuință simțurile învățate să deosebească binele și răul*".[762]

Modelul paternității duhovnicești definește prin excelență legătura veșnică dintre Dumnezeu Tatăl și Dumnezeu Fiul. Este o relație fără început, irepetabilă și inepuizabilă, în care Dumnezeu nu devine tată, ci El este Tată (părinte) potrivit naturii Sale dumnezeiești. Pe de altă parte, Fiul este „Unul Născut" (*monogenesis*) și „Întâiul Născut" (*protogenesis*), de aceeași ființă cu Tatăl „*prin care toate s-au făcut*" (*cf.* Crezului ortodox). Mai mult, realitatea restaurării noastre prin jertfa Fiului înomenit, se descoperă prin *Adam cel Nou*. Acesta fiind *Întâiul*, *Unicul* și *Singurul* reazim al mântuirii noastre, spre deosebire de *Adam cel vechi*, a rămas unitar în voință, nefiind supus păcatului. Elementele acestei frumoase analogii sunt descrise de ÎPS prof. univ. dr. Irineu Popa, care trasează următoarea simetrie: „*În primul rând este cazul lui Adam, care nu are tată trupesc și al lui Iisus care nici El nu are tată trupesc. Adam a fost născut din pământ feciorelnic – pentru că încă nu plouase ca pământul să fecundeze – și din Duhul lui Dumnezeu; la fel, Iisus este născut dintr-o Fecioară și din voința lui Dumnezeu. Așa precum Adam a fost creat din puritatea țărânei (pământul virgin), «căci Dumnezeu nu trimisese încă ploaie pe pământ și nu era nimeni să lucreze pământul» și a fost format de mâna lui Dumnezeu, prin Cuvântul lui Dumnezeu, «căci toate prin El s-au făcut», la fel, El, care este Cuvântul, recapitulându-l pe Adam în Sine, a*

[761] Fairy von Lilienfeld, *Spiritualitatea monahismului timpuriu al pustiei*, culegere de studii editată de Ruth Albert şi Franziska Muller, traducere, note şi studiu introductiv de Lect. dr. Picu Ocoleanu, Ed. Mitropolia Olteniei, 2006, p. 24-25.
[762] Evr. 5, 12-14.

primit o naștere cu dreptate, permițându-i cuprinderea lui Adam în Sine Însuși din Fecioara Maria. Deci, dacă primul Adam a fost luat din țărână, Dumnezeu fiind făcătorul lui, la fel și al doilea Adam, recapitulându-l în Sine Însuși, trebuia alcătuit ca om de Dumnezeu, pentru a se analiza o analogie cu cel dintâi, în ceea ce privește originea Lui. De ce n-a luat Dumnezeu din nou țărână, ci a dispus ca alcătuirea lui Hristos să fie din Maria? Ei bine, tocmai pentru că nu trebuia să cheme la ființă o alcătuire, ci ca aceeași alcătuire să fie rezumată în Hristos, precum există în Adam, păstrându-și astfel analogia".[763]

Dumnezeu este Părinte Creator al tuturor ființelor create, al tuturor ființelor raționale, care poartă într-însele efigia Sa. „El este Creatorul care împreună cu Înțelepciunea, Mama noastră, le-a născut și le-a chemat la existență pe toate".[764] La acest act al paternității dumnezeiești participă nemijlocit și Fiul care, încă din Vechiul Testament, sub chipul *Înțelepciunii* (Sofia), a condus poporul ales, prin prefigurări și tipuri, la adevărata paternitate duhovnicească din Noul Testament. Aici, sub chipul *Logosului înomenit*, El ne mântuiește pe toți în chip desăvârșit. Despre paternitatea hristică, ca model al paternității monahismului creștin, Avva Evagrie afirmă: „*Unul și Același Hristos poate fi numit după punctul de vedere adoptat atât tată, cât și mamă: tată al celor ce au duhul înfierii, mamă a celor care au încă nevoie de lapte și nu de hrană tare. Tot așa, Hristos care vorbea în Pavel s-a făcut tată al efesenilor, descoperindu-le tainele înțelepciunii, dar mamă a corintenilor, întrucât îi hrănea cu lapte*".[765]

În acest context devenim *tekny* (*copii după trup*) ai Mântuitorului Hristos prin Duhul Sfânt, Duhul Tatălui și al Fiului, Duhul paternității și al filiației, strigând dimpreună cu Dânsul: „*Avva Părinte*!".[766] Iar la aceste cuvinte, Sfântul Apostol Pavel completează: „căci de acum nu mai ești rob, ci fiu, iar de ești fiu, ești și moștenitor al lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos".[767]

---

763 IPS prof. univ. dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Acelaşi, ieri şi azi şi în veac,* Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010, p. 174-175.

764 Ierom. Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc şi gnoza creştină după avva Evagrie Ponticul*, cu două studii de Michael O'Laughlin, traducere diac. Ioan Ică Jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 35.

765 Ibidem, p. 36.

766 Galateni 4, 9.

767 Galateni 4, 10.

În această naştere de sus, Dumnezeu este singurul și Unicul Părinte. Un paradox la prima vedere, dacă ne gândim că apelativul *avva* este atât de răspândit în lumea monahismului creștin, ca să nu mai vorbim de cel de *părinte* pentru credincioșii din parohie. Însuși Mântuitorul Hristos avertizează în acest sens: „*Și tată al vostru să nu numiți pe pământ, căci Tatăl vostru unul este, cel din ceruri*".[768] Acest îndemn nu suprimă cu nimic sensul profund și practic al cuvântului *avva*. Nu este o infidelitate față de Tatăl cel din ceruri, ci cu atât mai mult un omagiu pe care îl aducem paternității Sale, atunci când chemăm cu acest nume pe cel ne este mentor sau duhovnic. Aceasta întrucât, „părintele duhovnicesc exercită o putere pe care singur Hristos a exercitat-o pe pământ.[769] Întreaga tradiție patristică subliniază rolul excepțional al duhovnicilor în cauza sfântă a mântuirii".[770] De aceea, părintele Irénée Hausher confirmă faptul că „de la Dumnezeu Tatăl pogoară orice paternitate sau maternitate, și pe Dumnezeu Tatăl Îl preamărește cu știință sau fără știință, oricine pronunță numele de tată sau mamă în legătură cu o binefacere primită: «toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, pogorându-Se de la Tine, Părintele luminilor»".[771]

Raportul pedagogic *avva – tekny* marchează *punctul de început al paternității spirituale*. Prin învățătura Sfintei Scripturi, avva își conduce discipolul către virtutea și cunoașterea lui Dumnezeu, pentru care mai apoi îl naște. Întrucât nu naște fii pentru sine, ci Tatălui ceresc, avva devine *născător prin cuvânt*, întrucât mai întâi învață și predă dintru ale sale celui ce ascultă *Cuvântul dătător de viață*.[772] De aceea, tradiția monastică îl asimilează prin calitatea de „*întâi-stătător al mănăstirii*". Prin această lucrare „se cade să-și aducă aminte pururea ce înseamnă acest nume și să umple prin fapte numele de mai mare. Fiindcă se crede că activează în mănăstire în locul lui Hristos, întrucât

---

[768] Matei 23, 9.
[769] Cf. Mc. 2, 7.
[770] Iată ce spune în acest sens Sfântul Nicodim Aghioritul: „Raiul şi iadul, viaţa şi moartea, mântuirea şi pierderea sufletelor stau în mâna lui". Iar Sfântul Grigorie Teologul completează: „scopul medicilor este să păzească sănătatea şi bunăstarea trupului, când ea există, iar când s-a pierdut să o aducă înapoi... Scopul duhovnicului însă e să dea sufletului aripi ca să ajungă la Tatăl, să-l răpească din lume şi să-l predea lui Dumnezeu" (apud Gheorgheos Metalinos, *Parohia ...,* p. 69).
[771] Irénée Hausherr, *op. cit.*, p. 39.
[772] Dom Lucien Regnault, *Viaţa cotidiană a Părinţilor deşertului în Egiptul secolului IV*, traducere de Diac. Ioan Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 31.

este chemat cu numele Acestuia, așa cum spune Apostolul: *Ați primit Duhul înfierii în care strigăm Avva Părinte!*”.[773] De aceea, Sfântul Apostol Pavel vorbește despre „*vârsta bărbatului desăvârșit*”[774] pe care o atribuie numai celui care s-a împlinit spiritual. Avem ca exemplu în acest sens cazul avvei Antonie care, fiind invitat printr-o scrisoare împărătească la Constantinopol, este atenționat de către ucenicul său Pavel: „Dacă vei merge, Antonie te vei chema, dacă nu vei merge, avva Antonie”, după cum aflăm din Patericul egiptean.

Dată fiind autoritatea profetică de care se bucură avva, părintele Irénée Hausherr afirmă că poate fi socotit un adevărat *proneomen Christi*.[775] El trebuie să fie la modul permanent *imitatorul lui Hristos*, iar „creșterea în și prin Duhul lui Dumnezeu înseamnă întotdeauna și în același timp ruperea de *aion outos*, de veacul acesta, de *kosmos*”.[776]

Fără îndoială că originea monahismului se justifică numai înlăuntrul Bisericii, *avva* fiind în fapt garanția acestei realități. Spre deosebire de lumea obișnuită, el promovează o cu totul altă lume, una care iese din tipare și se contrapune logicii obișnuite. Dacă noi, cei din lume, trăim în perspectiva Împărăției lui Hristos pe care o vom gusta după moartea trupească și după Judecată, avva trăiește încă de pe acum realitatea Eshatonului. Pentru el „așteptarea apropiatei reveniri a Domnului” conferă perspectiva apologetică pe care o practică în starea sa de mărturisitor. El „începe încă de atunci să trăiască desăvârșirea vieții care urma să fie în Împărăția lui Dumnezeu, renunțând la lumea prezentă în așteptarea iminentă și imediată a instituirii lumii celei noi”. Spre deosebire de cei care doreau cu ardoare realitatea proximă a vieții veșnice, căutând cu alte cuvinte „obținerea desăvârșirii în timpul vieții acesteia”, monahii încercau „să trăiască încă din veacul acesta fără problematica pe care o cerea viața obișnuită”.[777] Din această perspectivă, părintele duhovnicesc sau avva constituie un

---

[773] I. Hausherr, *op. cit.*, p. 40.
[774] Cf. Ef. 4, 11-13: „Şi el a dat pe unii apostoli, pe alţii prooroci, pe alţii evanghelişti, pe alţii păstori şi învăţători, spre desăvârşirea sfinţilor, la lucrul slujirii, la zidirea trupului lui Hristos, până vom ajunge toţi la unitatea credinţei şi a cunoaşterii Fiului lui Dumnezeu, la *starea bărbatului desăvârşit, la măsura vârstei deplinătăţii lui Hristos*”.
[775] Ibidem.
[776] F. von Lilienfeld, *op. cit.*, p. 27-28.
[777] Sava Aguridis, *Monahismul*, Ed. Hellenika Grammata, Atena, 1997, p. 14-17, apud Pr. prof. dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 13.

reper important pentru *împroprierea eshatonului*. Împărăția lui Dumnezeu, care pătrunde în lume prin întruparea Mântuitorului Hristos, este așteptată la sfârșitul veacurilor, așa cum spunem în Simbolul de credință: „*Aștept învierea morților și viața veacului ce va să vie*”. Pentru călugăr însă, înțelegerea acestor realități eshatologice se agață de accepția spațială și temporară a persoanei individuale. Este o adevărată metamorfoză spirituală, duhovnicească. „Omul cel vechi este condus către moarte, în timp ce omul duhovnicesc crește invers proporțional cu acesta. Și, dacă este teleios, omul vechi moare îndată. Ca atare, el nu mai ține de pământ, ci de Împărăția lui Dumnezeu”.[778]

Mântuitorul Hristos învață foarte clar despre faptul că „*cine nu va primi Împărăția lui Dumnezeu ca un copil nu va intra în ea*”.[779] În altă parte, rugându-se Tatălui, adaugă: „*Te slăvesc pe Tine, Părinte, Doamne al cerului și al pământului, căci ai ascuns acestea de cei înțelepți și pricepuți și le-ai descoperit pruncilor*”.[780] Înțelegem de aici că dacă cineva nu va dobândi această *stare duhovnicească*, pe care Domnul o asociază în primul rând pruncilor, nu va putea moșteni Împărăția Cerurilor.[781] În acest context, avva este părinte și prunc în același timp.[782] El este icoana lui Dumnezeu Tatăl pe pământ, prin intermediul căruia frații pot interacționa cu eshatonul, dobândind posibilitatea devenirii întru starea de născători duhovnicești pentru alți frați.

II.3. Avva – „cuvânt și viață”

Aceasta este poate cea mai semnificativă sintagmă prin care se poate defini rolul pedagogic al părintelui duhovnicesc, croit după chipul și porunca Mântuitorului Hristos. „Ascultarea în Evanghelie,

---

[778] F. von Lilienfeld, *op. cit.*, p. 28.
[779] Marcu 10, 15.
[780] Matei 11, 25.
[781] Cf. Mt. 18, 3: „*Adevărat zic vouă: De nu vă veţi întoarce şi nu veţi fi precum pruncii, nu veţi intra în împărăţia cerurilor*”.
[782] Acest aspect se poate desprinde din Apoftegme, unde ni se istoriseşte că „un părinte ajunsese la o atare simplitate şi originalitate, încât puţin îi mai lipsea din firea unui prunc, uitând cu totul lucrurile lumii acesteia în aşa fel, că de multe ori se hrănea din greşală, dacă ucenicii săi nu-l împiedicau, iar aceştia îl conduceau ca pe un prunc în tovărăşia lor, căci pentru lume era nematurizat, însă sufleteşte, înaintea lui Dumnezeu, era desăvârșit” (*Tou hosiou patros hemon Isaak ta eurethenta asketica*, Ed. Nikephoros Theotokis, Leipzig 1770, log. 75, p. 502, apud F. von Lilienfeld, *op. cit.*, p. 30).

spune Evdokimov, este receptivitate față de Adevăr, iar acesta este în primul rând eliberator. De aceea, Dumnezeu nu dictează, ci lansează chemări, îndemnului: «Ascultă Israele», «cine voiește să vină ...», «de vrei să fii desăvârșit ...». Este îndemnul de a ne regăsi libertatea: «Dacă vine cineva la Mine și nu urăște pe al... al său, pe a sa, pe ... ai săi»...[783] Învățătura luminoasă vine din școala părinților duhovnicești. Ei avertizează asupra marelui pericol pe care îl înfruntă cel aflat în căutarea unui ajutor. Cu atât mai mare este autoritatea unui părinte, cu atât mai mare este discreția lui, ștergerea de sine".[784] În Istoria Lausiacă se povestește momentul în care Sfântul Antonie cel Mare îl acceptă pe Pavel ca ucenic al său, iar Pavel îl acceptă pe Antonie ca avva. După patru zile de încercare, în care Pavel a fost lăsat de Antonie să stea la ușa sa, în seara zilei a cincea acesta îl întreabă: „Vrei să mâncăm o bucată de pâine?", iar Pavel îi răspunde „Cum îți place ție, avva". Acesta este momentul în care fiul duhovnicesc se lasă hrănit de părintele său, recunoscându-l pe acesta ca fiu[785].

Cuvântul ***avva*** este un termen de origine semitică. De multe ori, atunci când copții introduceau un cuvânt străin în vocabularul lor, făceau acest lucru pentru a exprima o realitate nouă, fără corespondent în limbajul tradițional. Astfel, cuvântul avva sublinia atât caracterul presonal al relației dintre ucenic și părinte, cât și referința esențială la Dumnezeu Cel în Treime. Așa se face că, în Sfânta Scriptură cuvintele „*Tatăl meu*" sunt adresate Primei Persoane Treimice de către Fiul sau de către Duhul Sfânt, care strigă din inima credinciosului.[786] Așa se face că monahul nu poate ignora și nici nu poate uita sensul și dimensiunea scripturistică a existenței și pedagogiei sale. De la formarea primelor deprinderi duhovnicești, până la conținutul propriilor dorințe, realitatea ucenicului se leagă cel mai mult de *sfatul avvei*. Exemplul desăvârșit în acest sens este Însuși Mântuitorul Hristos, care se adresează Tatălui în grădina Ghetsimani, cu cuvintele: „*nu cum vreau Eu, ci cum vrei Tu*".[787]

Pedagogia acestei relații se sprijină negreșit pe porunca ascultării. Prin această treaptă, ucenicul aderă la dobândirea virtuților, indispensabile

---

[783] Cf. Lc. 14, 26.
[784] Paul Evdokimov, *Vârstele vieţii spirituale*, p. 143.
[785] Lucien Regnault, *op. cit.*, p. 30.
[786] Galateni 4, 6; Romani 8, 15.
[787] Lucien Regnault, *op. cit.*, p. 30.

demersului de cunoaștere a lui Dumnezeu. Încredințându-și voința în slujba ascultării, ucenicul învață pas cu pas maniera de a dobândi desăvârșirea, mai întâi prin despătimire, apoi prin iluminare, contemplare și rugăciune neîncetată. Prin ascultare și încredere în cuvântul avvei, ucenicul este convins că ceea ce face „este primit înaintea lui Dumnezeu". Avva Poemen povestea odată despre cineva, care l-a întrebat pe Avva Paisie: „Ce ar trebui să fac pentru sufletul meu, căci este fără simțire și nu se teme de Dumnezeu?". Auzind acestea, avva i-a zis: „Mergi și lipește-te de cineva care se teme de Dumnezeu și stând aproape de dânsul, vei învăța și tu să te temi de Dumnezeu".[788] Este vorba prin urmare de o „*pedagogie prin apropiere*", dublată de ascultare și încredere în cuvântul părintesc.

Avva este *bărbatul Cuvântului dumnezeiesc*. În acest context, Avva Pimen, de pildă, îl declară pe tânărul monah Agaton *avva*, deoarece „gura lui l-a făcut pe el să se numească *avva*". Avva Antonie era dătător de viață atât prin cuvânt cât și prin vedere „*și numai văzându-l oamenii beneficiau de puterea care ieșea din el ca din Hristos*".[789] Articulată pedagogic, această stare se găsește foarte bine transpusă în votul *ascultării chinoviale*. Ea face ca *avva* să fie nu numai un „îndrumător de conștiințe", ci cel ce mai întâi de toate este „un charismatic". El se face vrednic în lucrarea sa catehetico-mistică de „a naște fii pentru Dumnezeu". Toate aceste realități apologetice gravitează în jurul legăturii indispensabile dintre paternitatea duhovnicească a avvei și „*paternitatea divină unică*", pe care o primim gratuit de la Dumnezeu. Prin urmare, avva, prin sfaturile și împărtășirea experienței personale, îl conduce pe ucenic „spre virtutea și cunoașterea lui Dumnezeu, însă Domnul Însuși acordă înțelepciunea dumnezeiască, fiindcă gnosticul este un «împreună-lucrător al înțelepciunii». De asemenea, ***părintele duhovnicesc nu naște fii pentru sine însuși, ci pentru virtute și cunoașterea lui Dumnezeu***".[790]

II.4. Pedagogia paternității spirituale a Părinților Apostolici

Scrierile Părinților Apostolici constituie primul liant dintre teologia Noul Testament și epoca patristică. Operele înscrise în această

---

[788] Graham Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Clarendon Press, Oxford, 1993, p. 28.
[789] Lucien Regnault, *op. cit.*, p. 31.
[790] Ieromonah Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc şi gnoza creştină după avva Evagrie Ponticul*, traducere diac. Ioan Ică jr, Sibiu, 2000, p. 39.

colecție etalează dovezi incontestabile cu privire la jertfa mărturisitoare a primilor creștini și la autenticul mod de transmitere a predaniei sfinte după înălțarea Domnului la cer. Fără a avea pretenția unei teologii înalte, Scrierile Părinților Apostolici pun față în față *creștinismul* și *iudaismul*, fiind din acest punct de vedere o importantă resursă pentru Apologetica Ortodoxă. Pe de altă parte, trebuie menționat că originea autorilor se încadrează într-un cadru vast și complex al creștinătății primare: Siria, Asia Mică, Palestina, Alexandria și Roma, demonstrând astfel ecumenicitatea creștină a primelor secole.[791] Pedagogia paternității duhovnicești, desprinsă din această colecție de scrieri, însumează sfaturi și povețe valoroase, date de la duhovnic la ucenic spre dobândirea și înțelegerea Adevărului veșnic. În cele ce urmează vom încerca să urmărim evoluția raportului *avva-ucenic* în cele mai importante scrieri din această perioadă.

Primele trimiteri le putem găsi în lucrarea ***„Învățătura Domnului prin cei Doisprezece Apostoli către neamuri“*** sau **Didahia**. Una dintre expresiile generice ale acestei legături este „*fiul meu*“. Repetat în aproape fiecare capitol, apelativul constituie modalitatea concretă prin care autorul caută să combată patima și gândul rău care se strecoară în suflet. „Fiul meu, să nu fii mincinos pentru că minciuna duce la hoție; nici iubitor de argint, nici iubitor de slavă deșartă, că din toate acestea se nasc hoțiile. Fiul meu, să nu fii cârtitor pentru că te duce la hulă, nici obraznic, nici cu gând rău, că din toate acestea se nasc hulele. Să fii blând, pentru că cei blânzi vor moșteni pământul. Să fii îndelung-răbdător, milostiv, fără răutate, pașnic și bun, tremurând totdeauna pentru cuvintele pe care le-ai auzit. Să nu te înalți pe tine însuți, nici să ai sufletul tău obraznic. Să nu se lipească sufletul tău de cei mândri, ci să ai legături cu cei drepți și cu cei smeriți. Cele ce ți se întâmplă să le primești ca bune, știind că nimic nu se face fără Dumnezeu”.[792] În partea a doua a sfatului ni se oferă și calea pe care trebuie să o urmăm, calea binelui sau calea vieții, contrapusă primei – calea morții.

Al doilea autor al colecției noastre este ***Sfântul Clement Romanul***. Din punct de vedere ierarhic, a fost al treilea episcop al Romei, după Lin și Anaclet, în perioada 92-101. Despre el, Sfântul Irineu relatează

---

[791] Pr. D. Fecioru, *Introducere* la PSB 1, traducere, introducere şi note de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1979, p. 9-10.

[792] *Învăţătura celor Doisprezece Apostoli sau Învăţătura Domnului prin cei Doisprezece Apostoli către neamuri*, cap. III, în PSB 1, p. 26-27.

că a văzut pe „fericiții Apostoli și a stat de vorbă cu ei”, iar Origen și Eusebiu de Cezareea îl identifică cu Clement, despre care pomenește Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Filipeni (4, 3). În opera sa, Sfântul Clement se adresează îndeosebi corintenilor, pe care îi mustră și-i îndeamnă *ca un părinte*. Prima sa epistolă către locuitorii Corintului a luat naștere la sfârșitul persecuției lui Dioclețian (96 și 98). În partea a doua a acestei scrieri, Clement îi îndeamnă pe corinteni spre practicarea virtuților. Acestea pot fi culese atât din exemplele vechi-testamentare, cât mai ales din viața Mântuitorului și a bărbaților sfinți. În capitolul XLII al epistolei sale, episcopul Romei face o descriere amănunțită a ierarhiei bisericești.

A treia scriere din colecție este parțial atribuită lui ***Barnaba***, însoțitorul Sfântului Apostol Pavel în călătoriile sale misionare. Identitatea autorului a fost pusă la îndoială de unii teologi din cauza unor mici discordanțe pe care le are cu anumite idei din epistolele pauline. Interpretarea alegorică împinge epistola lui Barnaba spre stilul școlii alexandrine, de unde s-ar putea deduce și originea acestuia. În ceea ce privește conținutul, scrierea amintită cuprinde două părți și un prolog. În partea a doua sunt consemnate mai multe sfaturi morale, reluându-se oarecum cele două căi amintite în Didahie: *calea binelui* și *a răului,* a *luminii* și *a întunericului*. „Sunt două căi: a învățăturii și a stăpânirii, sau a luminii și a întunericului, și deosebirea între cele două căi este mare, pe una sunt rânduiți îngerii luminați ai lui Dumnezeu, iar pe alta îngerii satanei. Și Unul este Domn din veci și până în veci, iar altul este stăpânitor al timpului de acum, al fărădelegii”.[793]

Sfântul Ignatie Teoforul este al patrulea din lista noastră. Nu se cunosc prea multe date despre originea sa. Cu toate acestea, faptul că i-a urmat pe Sfinții Apostoli este confirmat întru totul de Sfântul Ioan Gură de Aur. Acesta îl amintește ca episcop al Antiohiei, fiind hirotonit chiar de Sfântul Apostol Pavel. Principala direcție a paternității spirituale din opera Sfântului Ignatie Teoforul, aidoma celorlalți Părinți Apostolici, este îndreptată spre *unicitatea lui Dumnezeu Tatăl, „Unicul Părinte”*. Astfel, continuând teologia Sfântului Apostol Pavel, el se preocupă în mod direct de **legătura Creatorului cu creatura Sa**. „Adunați-vă cu toții ca într-un templu al lui Dumnezeu, ca la un altar, în jurul Unuia Iisus Hristos, care a ieșit de la Unul Tatăl,

[793] *Epistola zisă a lui Barnaba*, cap. XVIII, p. 135.

care este Unul și la Tatăl S-a întors”.[794] Pornind de la această idee, Sfântul Ignatie asociază termenul de părinte episcopului. El este acela care face legătura dintre nou și vechi, dintre lege și har, el este cu adevărat „ușa” care duce la Tatăl. „Buni erau și preoții, dar mai bun arhiereul, căruia îi erau încredințate sfintele sfintelor, singurul căruia i s-au încredințat cele ascunse ale lui Dumnezeu; el este ușa Tatălui prin care intră Avraam, Isaac, Iacov, profeții, Apostolii și Biserica”.[795]

Sfântul Policarp al Smirnei s-a născut în preajma anului 70. Despre el, Sfântul Irineu afirmă că avea legături strânse cu Sfântul Ioan Evanghelistul. În epistola sa către Filipeni, sfântul exersează o pedagogie aparte, întărind în credință pe destinatari și îndemnându-i să fie milostivi, să ierte celor ce le greșesc, să nu se mânie, să nu fie lacomi, să nu uite datoria pe care o au în societate față de cei aflați în suferință și față de conducătorii lor. În latura opusă, el așază iubirea de argint: „începutul tuturor relelor este iubirea de argint. Știm dar că nimic n-am adus pe lume, nici nu putem scoate ceva, să ne înarmăm cu armele dreptății și mai întâi să ne învățăm să umblăm în porunca Domnului, apoi să învățăm și pe femeile noastre să umble în credința dată lor, în dragoste și în curăție”.[796]

Cartea Păstorului lui Herma este cât se poate de sugestivă pentru exprimarea paternității spirituale la Părinții Apostolici, însuși apelativul de „Păstor” oferind în acest sens numeroase indicii. Această lucrare, de o importanță deosebită, a fost așezată de Sfinții Părinții alături de cărțile Noului Testament. Astfel, Sfântul Irineu și Clement Alexandrinul o numesc „Scriptură”, iar Origen îl identifică pe autorul ei cu Hermas, despre care Apostolul Pavel vorbește în Epistola sa către Romani: „Îmbrățișați pe Asincrit, pe Flegon, pe Hermes, pe Patrova, pe Hermas și pe frații care sunt împreună cu ei”.[797] Mărturia Marelui Pavel confirmă prezența sa pe finalul epocii apostolice. Din viața sa aflăm că a parcurs un drum sinuos de la necredință la credință, de la lăcomie la dragostea de lucrurile duhovnicești și la practicarea virtuților creștine. Dându-și seama de rostul hristocentric al vieții sale, Herma trăiește împreună cu soția sa ca și cu o soră.[798] Prin rodul nevoințelor

---

[794] Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, cap. VII, în PSB 1, p. 176.
[795] *Epistola către Filadelfieni*, cap. IX, p. 181.
[796] *Epistola către Filipeni*, cap IV, p. 209.
[797] Rm. 16, 14.
[798] *Cartea Păstorului lui Herma*, în PSB 1, p. 220.

sale a dobândit de la Dumnezeu darul vederii cu duhul. Astfel, tradiția ne spune că în stările sale de extaz lângă el venea un înger al pocăinței, care, în chip de păstor, îl învăța întoarcerea la Dumnezeu, „trăirea în Dumnezeu” - așa cum el însuși afirmă.[799]

Ultima din lista scrierilor Părinților Apostolici este ***„Epistola către Diognet”***, o perlă a literaturii creștine din primele secole.[800] Autorul a rămas însă necunoscut. Pe tot parcursul textului, el răspunde la trei întrebări pe care i le adresează Diognet. Este într-un fel o apologie la teoriile filosofilor păgâni din acele vremuri, legate în special de existența și substanța creștinismului. În ceea ce privește conținutul, autorul epistolei face referire la gânduri în general. Prin ele se întunecă mintea și se pervertește sufletul: „Curățește-te de toate gândurile care ți-au stăpânit mai înainte mintea; înlătură obișnuința care te-a rătăcit; fii om nou, ca dintru început pentru că ai să asculți o învățătură nouă, așa precum chiar tu însuți ai mărturisit”.[801]

Pe lângă pedagogia paternității duhovnicești, „Epistola către Diognet” dezvoltă un caracter apologetic cu totul aparte. Sunt esențiale elementele de contrast cu privire la adevărata valoare a vieții creștine în raport cu anumite elemente din cultura păgână și cu iudaismul. Din această privință, mulți cercetători au identificat autorul acestei epistole între ucenicii Sfântului Iustin Martirul și Filosoful.[802] Pentru a arăta măreția creștinismului, autorul scrisorii își gestionează argumentele în antiteză cu modul de viață elenic și iudaic. Sunt rezumate magistral elemente de conținut din cele două culturi, care sunt evaluate etapic prin două criterii de interpretare: „1. Criteriul cunoașterii și 2. Criteriul cultului adresat divinității asupra moravurilor și spiritului oamenilor. Prin cunoaștere, omul poate sesiza adevărul sau fragmente de adevăr ca ultimă rațiune a existenței. Prin cult, el angajează întreaga sa ființă în acțiune și atitudine față de adevărul întrezărit și sesizat prin cunoaștere”.[803] Argumentând prin comparație modul existenței creștine, pedagogia epistolei se îndreaptă în cele din urmă spre esența realităților personale. Ajunge să vorbească în cele

---

799 Ibidem.
800 *Epistola către Diognet*, p. 331.
801 Ibidem, cap. II, p. 337.
802 Pr. prof. Ioan G. Coman, *Probleme de fiosofie şi literatură patristică*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1995, p. 134-135.
803 Ibidem, p. 143.

din urmă despre întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, completându-se astfel finalitatea mărturisitoare a pedagogiei perennis. „Cine dintre oameni a știut ce este Dumnezeu, înainte de venirea Lui?”,[804] se întreabă autorul. În felul acesta, Diognet este încredințat ca un ucenic că modul creștin de viețuire reprezintă calea sigură de dobândire a veșniciei. „Și tu, dacă vei dori și vei primi această credință, vei cunoaște mai întâi pe Tatăl. Dumnezeu a iubit pe oameni; pentru ei a creat lumea, lor le-a supus toate cele de pe pământ, lor le-a dat grai, lor le-a dat minte, numai lor le-a îngăduit să privească sus spre cer; pe ei i-a plăsmuit după chipul Său, la ei a trimis pe Fiul Său Cel Unul-Născut, lor le-a făgăduit Împărăția cerurilor și o va da celor ce-L vor iubi pe El”.[805]

II.5. Pedagogia perenă a mărturisirii și slujirii pastorale în Apologetica ortodoxă

După cum am arătat în cele de mai sus, conceptul de ***avva*** este centrat exclusiv pe Persoana lui Dumnezeu Tatăl, Unicul Părinte și povățuitor împotriva gândurilor rele care asaltează mintea și sufletul. Pedagogia desprinsă din această raportare, evident împlinită în realitatea vieții monahale, își justifică importanța în lucrarea mărturisitoare a Bisericii. Cei formați în duhul creșterii spre desăvârșire ajung să înțeleagă taina parcursului duhovnicesc, începând cu ucenicia lângă avva, crescând în experiența personală a rugăciunii și devenind mai apoi propovăduitori ai propriilor experiențe ascetico-mistice. În felul acesta, majoritatea nevoitorilor se erijează în pedagogi, mărturisitori, apologeți și apostoli ai Logosului înomenit. Ei sunt exemplele cele mai concrete ale unei educații perene, întărită prin lectura cuvântului Scripturii, prin ascultare și experiență.

Din complexa imagine teologică a lucrării ***pedagogia perennis ca mărturisire și apostolat în Apologetica*** **ortodoxă** nu poate lipsi exemplul „***Păstorului celui bun***”. El este însuși Mântuitorul Hristos, Fiul lui Dumnezeu înomenit, care prin întrupare, răstignire, înviere și înălțare „*își pune sufletul pentru oile Sale*”.[806] El este „Calea, Adevărul și Viața” și totodată „Ușa” prin care toți cei ce vor intra „*se vor mântui, și vor intra; și vor ieși și pășune vor afla*”.[807] Acest principiu

[804] *Epistola către Diognet,* cap. VIII, 1.
[805] *Epistola către Diognet,* cap. IX, 1-2.
[806] Cf. In. 10, 11.
[807] Cf. In, 10, 9.

apologetic-pastoral se împărtășește și devine perpetuu prin lucrare harică și succesiune apostolică în Taina Preoției.[808] Prin această lucrare, Sfinții Apostoli și urmașii lor dobândesc obligația de a fi „învățători ai oamenilor, luminători și pilde vrednice de urmat ca mod de viețuire. Mântuitorul compară pe apostoli, din acest punct de vedere, cu sarea, care are rolul de a da gust mâncărilor și de a nu le lăsa să se strice;[809] îi compară, de asemenea, cu lumina făcliei, care nu se ascunde sub obroc, ci se pune în sfeșnic ca să risipească întunericul...[810] Păstorii pot învăța, adică pe credincioși, nu numai cu cuvântul, ci și cu faptele lor, care sunt pentru credincioși un stimulent pentru adevărata cinstire de Dumnezeu".[811]

În lucrarea Sa de propovăduire, Mântuitorul Hristos ni Se descoperă prin intermediul *pedagogiei prin învecinare*: „*Rămâneți în Mine și Eu în voi. Precum mlădița nu poate să aducă roadă de la sine, dacă nu rămâne în viță, tot așa nici voi, dacă nu rămâneți în Mine. Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele. Cel ce rămâne întru Mine și Eu în el, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteți face nimic*".[812] Această chemare se descoperă din nou ca pildă desăvârșită de pedagogie creștină. Niciun mădular al Bisericii nu se poate realiza pe cont propriu. De aceea, legătura tainică cu Mântuitorul Hristos reprezintă „tăria și puterea de rezistență" atât în filosofia paternității duhovnicești, cât și mai ales în lucrarea preoției.

Vedem așadar că lucrarea învățătorească a Bisericii, sub toate aspectele ei, este nedespărțită de Cuvântul dumnezeiesc. Aceasta face din pedagogia creștină o realitate perenă, hrănită și apărată de duhul mărturisitor al Tradiției Ortodoxe. Exemplificarea acestei lucrări se realizează în primul rând scripturistic, aflând de aici că „*Tatăl vostru unul este, Cel din ceruri*".[813] Fără învățători și părinți nu se ajunge

---

[808] Este lucrarea sfântă pe care Însuşi Mântuitorul Hristos o aşază în Biserica Sa în prima zi a Învierii Sale, spunându-le Sfinţilor Apostoli: „*Precum M-a trimis pe Mine Tatăl şi Eu vă trimit pe voi. Şi aceasta zicând a suflat asupra lor şi a zis: Luaţi Duh Sfânt! Cărora veţi ierta păcatele, le vor fi iertate, şi cărora le veţi ţine, ţinute vor fi*" (In. 20, 21-23). Importanţa acestei Sfinte Taine este arătată şi de Sfântul Apostol Pavel care îi îndeamnă pe preoţii din Efes: „*Luaţi aminte la voi înşivă şi la toată turma peste care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstoriţi biserica lui Dumnezeu*" (FA 20-28).

[809] Cf. Mt. 5, 13: „*Voi sunteţi sarea pământului*".

[810] Cf. Mt. 5, 16: „*Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, aşa încât să vadă faptele voastre cele bune şi să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri*".

[811] Pr. prof. dr. Ene Branişte, *Despre preoţie*, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 24.

[812] In. 15, 5.

[813] Cf. Mt. 23, 9.

însă la această înțelegere, de aceea drumul spre cunoașterea lui Dumnezeu este întărit de slujirea avvei sau a părintelui duhovnicesc. Prin el sunt născuți iubitorii de Hristos pentru viața bunătăților celor nestricăcioase. Nu în ultimul rând, pedagogia perennis este susținută și justificată prin caracterul sacerdotal al Bisericii. Aici se descoperă tainic caracterul unitar al slujirii mărturisitoare: „*Este un trup și un Duh, precum și chemați ați fost la o singură nădejde a chemării voastre; Este un Domn, o credință, un botez, Un Dumnezeu și Tatăl tuturor, Care este peste toate și prin toate și întru toți*”.[814]

Despre aceste adevăruri au mărturisit monahii primelor veacuri creștine și au teologhisit Părinții Apostolici. Mărturia lor a fost completată și întărită în litera primelor apologii creștine. Prin aceste scrieri, Părinții și Apologeții Bisericii au combătut învățăturile greșite de orice fel, luptând până la sânge pentru păstrarea unității Trupului Tainic al Domnului.

[814] Ef. 4, 4-6.

III. ANTROPOLOGIA ORTODOXĂ. CONSIDERAȚII BIBLICO-PATRISTICE

Problematica ființei umane a constituit dintotdeauna un subiect de interes pentru religie, filozofie, știință, sau artă. În pragul epocii moderne, filosofi precum Pico de la Mirandola (sec. XV), încercau să descopere cheia antropologiei în libertatea omului, ca mijloc de accedere la divin. *Liberarea omului are darul de a instaura pacea ca unitate a fiecărui om cu el însuși, precum și ca unitate a fiecărui om cu omenirea.*[815] Prevalându-ne de această strânsă legătură dintre teologie și filosofie, am putea afirma că libertatea este elementul desăvârșit ce-l înzestrează pe om ontologic, încă de la creație. Credința fundamentată pe Sfintele Scripturi ne arată foarte clar că omul își acceptă liber, în credință și ascultare, condiția de chip creat al lui Dumnezeu. Recunoscându-și starea de decadență în care se află, el spune despre sine: „Eu sunt pământ și cenușă” (Fac. 18, 17), însă de fiecare dată se ridică prin Întruparea Mântuitorului Hristos la starea de fiu al Celui Preaînalt. În virtutea libertății sale, chipul lui Dumnezeu are o dublă alternativă: aceea de a călători spre asemănarea cu Creatorul său, sau de a urma autonom și orgolios cărarea cea spinoasă a neascultării alimentate de păcat.[816]

În cele ce urmează voi încerca să pun în evidență evoluția antropologică a omului din perspectiva teologiei Vechiului Testament, sprijinindu-mă etapic pe argumentele scripturistice și patristice consacrate în acest sens. Voi încerca de asemenea să pun în lumină capacitatea omului de a se regăsi ca și chip al lui Dumnezeu în relația cu semenul său și cu natura înconjurătoare.

III.1. „Și l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său”

Primul capitol al cărții *Facerea* relatează în detaliu actul prin care Dumnezeu plăsmuiește, în șase zile (hexaimeron), întreaga creație:

---

[815] Prof. univ. dr. Ionel Bușe, *Filozofie, Note de curs*, Ed. Universitaria, Craiova, 2008, p. 83.
[816] Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*, Perspective pentru o antropologie ortodoxă, Ediția a IV-a, Studiu introductiv şi traducere: Diac. Ioan Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 9-10.

cosmosul, pământul, plantele, animalele și, în final, pe om. Acesta este adus la existență în urma sfatului treimic, după ce au fost gata toate: „Și a zis Dumnezeu: Să facem pe om după chipul și asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul” (Fac. 1, 26). Analizând acest important aspect al existenței noastre, PS Prof. Univ. Dr. Irineu Slătineanul afirmă: „A fi *în* chipul lui Dumnezeu, sau *după* chipul lui Dumnezeu, sau *a fi chipul lui Dumnezeu* nu sunt deloc expresii sinonime. *După* chip înseamnă că Dumnezeu ar fi creat mai întâi un chip, o imagine prototip, după care a creat pe om. Această imagine intermediară poate fi Înțelepciunea (Cf. Înț. Sol. 7, 26) sau Logosul. Dar adevăratul Arhetip, după care a creat și a realizat pe om, este Hristos, care este *în forma* lui Dumnezeu (Tit. 2, 6), care este *chip* al lui Dumnezeu (II Cor. 4, 4). Ansamblul tradiției cu privire la acest aspect poate fi rezumat, spunând că omul este după chipul Logosului: și că el este chip al lui Dumnezeu prin intermediul Logosului, fiind deci *chip al Chipului*”.[817]

Tot în acest sens, teologul grec Alexandros Kalomiros arată care este cauza autentică și izvorul întregii creației. Prin urmare, susține el, „sfatul veșnic al lui Dumnezeu a fost de a-și oferi viața Sa, viața Sfintei Treimi, tuturor făpturilor raționale pe care le aduce la existență, nu din vreo necesitate, ci din iubire”. Prin urmare, el socotește că există „o diferență” sau „o limită” între „natura creată și necreată”, care „este atât de vastă încât nici cea mai desăvârșită din creaturile îngerești nu o poate depăși. O creatură este întotdeauna străină de Divinitate, oricât de desăvârșită ar fi. Dar Dumnezeu are planul Său încă înainte de a fi lumea. Vrea să arunce El Însuși o punte peste abisul dintre Dumnezeu și creaturile Sale. Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu va uni astfel în propria Sa persoană sau ipostază cele două naturi diferite și separate de un abis, cea creată și cea necreată […] ca să insufle naturii create viața veșnică”.[818]

În acest context atât de diferit, cea mai puternică legătură a lui Dumnezeu cu creația Sa se definește prin plăsmuirea omului. Plin de

---

[817] PS prof. dr. Irineu Slătineanul, *Omul după chipul lui Dumnezeu, între posibilitatea asemănării şi catastrofa căderii*, în Revista „Mitropolia Olteniei”, anul LV, nr. 1-4/2003, p. 8.

[818] Dr. Alexandros Kalomiros, *De la Facere la Apocalipsă* (Cele şapte dimineţi, Sfatul veşnic, Râul de foc, Slava materiei), Serie coordonată de Fabian Anton, traducere de Pr. Ioan Constantin, Ed. Lumea Credinţei, Bucureşti, 2005, p. 41.

slava dumnezeiască, acesta se învrednicește de sus a da nume tuturor vietăților înainte create, consolidându-se ca o punte de legătură între cele două realități cosmice: spirituală și materială. Sfântul Grigorie Teologul explică pe larg destinația omului de a fi *microcosmos*. El descrie plastic această tainică întrepătrundere, arătând că „Cuvântul Ziditor, hotărând să le dezvăluie și să alcătuiască o singură ființă însuflețită din amândouă – din zidirea nevăzută și cea văzută – făurește Omul, și luând un trup din materia ce se afla mai înainte, și punând în el un suflu luat din Sine (despre care Cuvântul știa că este un suflu rațional și chip al lui Dumnezeu), ca pe un fel de o a doua lume, măreț în micime, l-a așezat pe pământ, Înger Nou, slujitor îmbinându-le pe amândouă, deplin cunoscător al zidirii văzute, dar numai în parte al celei cugetătoare, împărat al tuturor celor de pe pământ, dar supus al Împărăției celei de sus, pământesc și ceresc, vremelnic, și totuși nemuritor, văzut, și totuși cugetător, la jumătatea drumului între măreție și nimicnicie, împreună într-o persoană duhul și trupul”. De aceea, în această constituție măiastră, Sfântul Grigorie socotește în continuare că omul este „duh pentru bunătățile revărsate asupra lui, trup, din pricina culmii la care fusese înălțat; unul, ca să urmeze a viețui și a slăvi pe Binefăcătorul său, celălalt, ca să poată suferi, și prin suferință să i se aducă aminte și să se îndrepteze, dacă cumva s-ar mândri întru măreția sa; ființă vie, cercat aici și mutat apoi altundeva; și, spre a îndrăgi taina, îndumnezeit prin atragerea sa de către Dumnezeu”.[819]

În continuare, referatul biblic ne spune: „*Și l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut, a făcut bărbat și femeie*” (Fac. 1, 26 -27). Observăm de aici că nu se mai amintește de „asemănare”, ci este pomenit doar cuvântul „chip”. Relația dintre cei doi termeni a fost dezvoltată și analizată pe larg în teologia Sfinților Părinți. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare ne spune că noi am primit chipul lui Dumnezeu în actualitate, ca o pecete imprimată în întreaga noastră ființă, iar asemănarea ne-a fost dată ca scop suprem la care trebuie să ajungem prin efort susținut și părtășie cu Dumnezeu, adică în potență.[820]

---

[819] Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântare la Sfintele Paști*, cap. 7, în volumul *Taina m-a uns,* Cuvântări, Traducere din limba greacă, note introductive și comentarii: pr. dr. Gheorghe Tilea, Ed. Herald, București, 2004, p. 235-236; PG 36, col. 632.

[820] „Să facem pe om după chipul Nostru și după asemănare. Pe unul îl avem de la zidire, pe altul îl dobândim prin voia slobodă. În alcătuirea dintâi ni s-a dat să ne naştem după chipul lui Dumnezeu; prin voia slobodă se plăsmuieşte întru noi fiinţarea

Din cele arătate se poate deduce foarte ușor importanța pe care o are crearea omului „*după chipul lui Dumnezeu*”, atât în antropologia iudaică sau vechi testamentară, cât și în cea creștină. În gândirea iudaică, „chipul lui Dumnezeu” (*imago Dei, șelem’elohim*) a fost înțeles în mod concret, chiar fizic, legat direct de incursiunile antropomorfe ale Creatorului în creația Sa: „Cu el grăiesc gură către gură, la arătare și aievea, iar nu în ghicituri și el vede fața Domnului” (Numeri 12, 8); „Iar când voi ridica mâna Mea, tu vei vedea spatele Meu, iar fața Mea nu o vei vedea” (Ieșire 33, 23). Această concepție se poate întâlni și la popoarele din Răsăritul Mijlociu. De pildă, în vechile practici sumeriene, zeița Nintu din Kish îl modelează pe bărbat după chipul zeului Asshirghi și pe femeie după chipul ei.[821]

Limba ebraică traduce cuvântul *chip* prin *șelem*, însemnând: reprezentare plastică, imagine dimensională dublă, sau statuie. Așa se face că în referatul biblic asocierea dintre „*chip”* și „*asemănare”* – *demut* se traduce prin *similaritate*. Alăturarea celor doi termeni exclude posibilitatea receptării omului ca pe o copie fidelă a lui Dumnezeu, ci reprezintă o corespondență rațional-spirituală, rezultată din înzestrarea acestuia cu chipul Creatorului său.[822] Prin urmare, capacitatea omului de a fi după chipul lui Dumnezeu implică o formă de existență, persoană rațională și liberă.[823]

---

după asemănarea lui Dumnezeu […] Să facem pe om după chipul Nostru: să-i fie dat prin zestre ceea ce este după chip, dar şi făcându-se după asemănare. Dumnezeu a dat putere pentru aceasta; prin ce te-ai mai fi ostenit dacă te-ar fi făcut şi după asemănare? De ce te-ai mai fi încununat? Iar dacă Ziditorul ţi le-ar fi dat pe toate, cum ţi s-ar fi deschis Împărăţia Cerurilor? Se cuvenea deci a se da ţie doar o parte, lăsându-se cealaltă neîmplinită, tocmai ca să o plineşti tu însuţi şi să te învredniceşti de răsplătirea care vine de la Dumnezeu” (Sf. Vasile cel Mare, *Despre originea omului,* în PSB 4, Serie Nouă, traducere din limba greacă deă Ierom. Policarp Pîrvuloiu şi Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Basilica, Bucureşti, 2011, p. 308-309; vezi şi traducerea lui Serafim Rose, în lucrarea *Cartea Facerii, Cartea lumii şi omul începuturilor - perspectiva creştin-ortodoxă,* Traducere Constantin Făgeţan, Ed. Sofia, Bucureşti, 2001, p. 98).

821 Dr. Remus Rus, *Concepţia despre om în marile religii*, Teză de doctorat în teologie, în Revista Glasul Bisericii, an XXXVII, 1978, nr. 7-8, p. 746-747.

822 Ibidem, p. 747.

823 „Chipul lui Dumnezeu din om constă în faptul că el (omul) e o fiinţă raţională şi cuvântătoare: «El e creat pentru că e chipul Cuvântătorului, Raţiunii creatoare, şi în această privinţă omul este făcut chip al lui Dumnezeu, întrucât ca om conlucrează la facerea omului». Este stăpân pentru că Hristos este Domn şi Împărat a toate: «Faptul că a fost creat chip al naturii care stăpâneşte toate nu înseamnă nimic altceva decât

În continuare, Sfânta Scriptură ne spune că după creație omul a fost așezat de Dumnezeu în Rai, pentru a stăpâni tot ceea se plăsmuise înaintea sa: „*Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți; și stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pământ și peste tot pământul*” (Fac. 1, 28). Mediul său de manifestare era unul perfect, în care nimic nu-i lipsea și toate erau supuse voii lui. Despre acest mediu, Sfântul Ambrozie cel Mare spune că era „pământul cel gras, adică *sufletul* cel roditor sădit în Eden ca într-un pământ lucrat în care își află desfătarea. *Nous* îl închipuie pe Adam, iar *simțirile* pe Eva […] și era un izvor ce scălda Raiul”. Este prin urmare de înțeles că Izvorul tuturor acestor bunătăți este Însuși „Domnul Iisus Hristos, Izvorul vieții veșnice, de-o înălțime cu Tatăl”. Și aceasta se înțelege întrucât „este scris «căci la Tine este izvorul vieții» și apoi «râuri de apă vie vor curge din pântecele Lui». El este Izvorul și râul ce scaldă pomul roditor din Rai, pentru că aduce roadă spre viața veșnică”.[824] Așadar, de vreme ce întreaga creație, până la om, a fost adusă la existență numai prin cuvânt („A zis și s-au făcut”), el, cel din urmă, a fost plăsmuit în mod direct de Dumnezeu, „*cu propriile Sale mâini*” (Fac. 2, 7).

Momentul în care omul primește darurile Ziditorului său este marcat în Sfânta Scriptură prin următorul verset: „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie” (Fac. 2, 7). Suflarea lui Dumnezeu este esența vieții omenești și a întregului cosmos și prin urmare cel mai mare dar al existenței noastre. În Sfânta Scriptură, suflarea poate lua diferite numiri. Ea se traduce în limba ebraică prin *ruah* și conține ideea de amploare, de spațiu nemărginit, de anvergură mare. Pentru a exemplifica acest aspect trebuie să ne amintim de versetul al doilea din cartea Facere, care spune despre Duhul lui Dumnezeu că „se purta pe deasupra apelor”. În acest sens, prin

---

că natura lui a fost creată dintru început ca împărătească». «Este liber, pentru că este chip al libertăţii absolute. În libertatea alegerii şi-a avut asemănarea cu Cel ce stăpâneşte toate şi ca atare, nu a fost aservit prin nicio necesitate la ceva din afara lui, ci după propria lui voie a condus spre ceea ce i se părea potrivit şi a ales ce i-a plăcut cu deplină putere»” (PS. Prof. Dr. Irineu Slătineanul, *art. cit.*, p. 8, cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre constituţia omului*, în PSB 30, p. 15-92).

[824] Sfântul Ambrozie cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, traducere din limba latină: Andreea Stănciulescu, Ed. Egumeniţa, Galaţi, 2004, p. 14.

ruah Dumnezeu dă viață tuturor ființelor create: „*cu cuvântul Domului cerurile s-au întărit, și cu duhul gurii Lui toată puterea lor*” (Psalmul 32, 6); „Ție să-ți slujească întreaga făptură, pentru că Tu ai zis și toate s-au făcut. Trimis-ai Duhul Tău și totul a fost zidit” (Iudita 16, 14); „Dar întorcându-ți Tu fața Ta, se vor tulbura, lua-vei duhul lor și se vor sfârși și în țărâna lor se vor întoarce. Trimite-vei Duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului” (Psalmul 103, 30-31).[825] Dintre toate ființele create de Dumnezeu prin suflarea Sa, omul este capodopera, deoarece poartă pecetea, efigia dumnezeirii și pentru că primește suflul Ziditorului printr-un act nemijlocit. El este un *microtheos*, un dumnezeu creat, sau un dumnezeu după har.[826] Psalmistul David se arată încântat de puterea creatoare a dumnezeirii: „*Ce este omul, că-l pomenești pe el? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el? Micșoratu-l-ai pe el cu mai puțin față de îngeri, cu slavă și cinste l-ai încununat pe el și le-ai pus pe dânsul peste lucrurile mâinilor Tale*” (Psalmul 8, 4-6).[827]

În afară de creștere sa duhovnicească, dobândită prin comuniunea permanentă cu Dumnezeu, *asemănarea* implică negreșit grija și responsabilitatea omului față de creația peste care a fost pus să stăpânească, în calitate de persoană liberă și responsabilă. „Ca chip al Cuvântului, spune pr. prof. Dumitru Stăniloae, omul este subiect al lucrurilor, sau împreună subiect cu semenii săi, având răspunderea să vadă prin lucruri rațiunile divine ale lor și pe Logosul însuși ca subiect suprem al lor și să dezvolte cu semenii săi comuniunea ca împreună-subiecte ale lucrurilor, după chipul Logosului divin”.[828] Omul

[825] Maurice Cocaniac, *Simbolurile Biblice – Lexic teologic*, traducere din franceză de Michaela Slăvescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 71-72.
[826] Dr. Remus Rus, *art. cit.*, p. 749.
[827] Sfinţii Părinţi tâlcuiesc aceste versete afirmând că: „Prin om şi Fiu al omului se înţelege acelaşi lucru, datorită alăturării, şi se vede că este tălmăcire, că Fiu al omului se ia în loc de om, căci Scriptura Veche obişnuieşte a folosi acest fel de tălmăciri […] «Cu slavă, zice, şi cu cinste ai încununat pe om, Doamne», şi zice slavă pentru că l-a făcut după chipul lui Dumnezeu, iar cinste, pentru că s-au supus lui toate dobitoacele şi toată zidirea simţitoare. «Ai hirotonit, zice, Doamne, pe om împărat zidirii celei simţite pe care o ai făcut», că a zis Dumnezeu către om: Creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul şi-l stăpâniţi (Fac. 1, 28)” (Cuviosul Eftimie Zigabenul, Sfântul Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirea Sfinţilor Părinţi,* Tomul I, Transliterare, diortosire, revizuire după ediţia grecească şi note de Ştefan Voronca, Ed. Egumeniţa, Galaţi, 2005, p. 121-122).
[828] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. I, Ediţia a III-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2003, p. 426.

este pus încă de la începutul existenței sale în cea mai înaltă dregătorie. El este chemat la existență „*să stăpânească*”. Acest aspect este comentat pe larg de Sfântul Ioan Gură de Aur în Omiliile sale la Cartea Facere, unde arată corespondența dintre termenii biblici *chip* și *stăpânire*. Aici Sfântul Părinte arată că rostul zidirii văzute s-a făcut pentru cinstirea celei mai de seamă dintre creaturi. Astfel numai după ce Dumnezeu zidește această „locuință frumoasă”, „l-a adus pe om, ca să stăpânească”. În felul acesta, după ce a spus „*Să facem pe om după chipul nostru și după asemănare*”, Părintele Ceresc „nu S-a oprit aici, ci prin cuvinte ce le-a adăugat ne arată ce înțeles trebuie să dăm cuvântului chip. «*Și să stăpânească peste peștii mării și peste păsările cerului și peste toate târâtoarele cere se târăsc pe pământ*». Deci prin cuvântul chip trebuie înțeles stăpânire și nimic altceva, că Dumnezeu l-a creat pe om ca să fie stăpân peste toate; și nimic nu este pe pământ mai mare decât el, ci toate sunt sub stăpânirea lui”.[829]

Revenind la versetele 26 și 27 din Cartea Facere, Sfântul Ioan Gură de Aur leagă potența ontologică de stăpânire a omului de zămislirea sa ***complementară***. „Și ca să nu lase nici un prilej nerușinat de apărare celor ce vor să lupte împotriva dogmelor Bisericii, mai spune Sfântul Părinte, ne învață tot același lucru, anume că s-a folosit de cuvântul ***chip*** pentru a arăta că *omul trebuie să stăpânească toate făpturile și că toate trebuie supuse lui*”. Acest lucru se înțelege și mai lămurit atunci când avem în vedere cuvintele Scripturii: „*Și a făcut Dumnezeu pe om; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe el; bărbat și femeie i-a făcut pe ei*». „După ce a spus «***bărbat și femeie i-a făcut pe ei***», Dumnezeu îi binecuvintează pe amândoi și zice: «*Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți și stăpâniți peste peștii mării*». Iată în aceste cuvinte partea deosebită a binecuvântării”.[830]

III.2. Adam, basar, nephesh, ruah

Numele primului om, ***Adam***, ne oferă indicii prețioase vis-à-vis de antropologia Vechiului Testament. În limba aramaică, *adamah* înseamnă pământesc, *„din pământ”*. El este rădăcina neamului omenesc,

[829] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, traducere din limba greacă veche şi note de Părintele profesor Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2003, p. 82, 85; vezi de asemenea PSB 21, *Omilia VIII*, p. 101-102 ; PG 53, col. 72-73.
[830] Ibidem, p. 105-106; de asemenea în PSB 21, *Omilia X*, p. 119-120; PG 53, col. 86.

„Adam cel vechi”, așa cum este descris de Scriptura Noului Testament. El este considerat tip al „Celui ce avea să vină”. Sfântul Apostol Pavel vorbește în paralel despre „Adam cel vechi” și „Adam cel nou”, tocmai pentru a arăta rolul fiecăruia în iconomia mântuirii neamului omenesc: „Căci precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia” (I Corinteni 15, 22). Numele protopărintelui se leagă fără îndoială de cuvântul *om* (lat. Homo – de la humus, humă, pământ; grec. *anthropos* – care privește în sus; ebr. Adam – ființă creată din pământ, „adamah”).[831] Se arată astfel confluența dintre cele două lumi, materială și spirituală (după ce Adam cel din lut este făcut ființă vie, cu suflet, prin suflarea dumnezeiască) și totodată capacitarea noastră a tuturor în existența primului adam, ca adami sau oameni creați de Dumnezeu și restaurați prin jertfa celui de al doilea Adam *(„Adam cel nou”*) pentru atingerea scopului existenței, adică *„asemănarea”* cu Părintele ceresc.[832]

Cuvântul *adam* este folosit în diferite perioade de timp în poezia iudaică arhaică. În perioada preexilică, *adam* avea de asemenea numeroase semnificații, cum ar fi acelea de fermier, muncitor, muritor etc. Toți acești termeni vizau în general aspecte sociale din viața comunității iudaice, atribuite atât bărbaților, cât și femeilor. Cartea Facere și comentariul Sfântului Ioan Gură de Aur[833] sunt cât se poate de relevante în acest sens, femeia și bărbatul fiind binecuvântați de Dumnezeu „să stăpânească”.

Tot sub aspect colectiv, cuvântul *adam* se explica prin asociere, în perioada exilică și postexilică, cu vechiul termen akkadian *enos* (*enesu* – a fi slab, muritor). În acest sens, profetului Isaia spune: „Voi face ca oamenii să fie mai rari decât aurul cel mai scump, mai curați decât aurul din Ofir” (Isaia 13, 12).[834] Este foarte ușor de conchis că *enos* este un sinonim mai mult poetic al cuvântului iudaic *adam*. În cărțile preoțești ale Vechiului Testament, *adam* are un înțeles somatic, trupesc, cu referire la integritatea corporală a omului: „De se va ivi la vreun om pe pielea trupului vreo umflătură, sau bubă, sau bășică, sau de se va face pielea trupului o rană ca de lepră, să fie adus la Aaron preotul sau la vreun preot din fiii lui” (Levitic 13, 2).

---

[831] Pr. dr. Ioan Mircea, *Dicţionar al Noului Testament*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1995, p. 16-17, 366-367.
[832] Ibidem.
[833] Vezi textul citat prin nota 13.
[834] Kutler, Laurence Brain, *Social Terminology in Phoenician, Biblical, Hebrew and Ugaritic*, New York University, 1980, p. 14-15.

Pe planul relațiilor sociale, *adam* apare folosit sub sinonimul de fermier, agricultor. Legătura sa cu pământul (*adamah*) este pecetluită imediat după aducerea la existență: „Și a luat Domnul Dumnezeu pe omul pe care-l făcuse și l-a pus în grădina din Eden, ca s-o lucreze și ca s-o păzească" (Facere 2, 15). De asemenea, după căderea în păcat, Adam este scos din Rai și ajunge să trăiască din roadele pământului: „De aceea l-a scos Domnul Dumnezeu din grădina cea din Eden, ca să lucreze pământul din care fusese luat" (Facere 3, 23). Tot în acest sens, Sfânta Scriptură ne spune că, după potop, Noe „a început să fie lucrător de pământ și a sădit vie" (Facere 9, 20). În acest înțeles, adam se înrudește cu termenii evreiești „ikkar" și „hores". Este un dar dumnezeiesc ce se continuă și se completează în necesitatea existenței pământești, lucru evidențiat în scrierile profetului Isaia: „Luați aminte și ascultați; fiți băgători de seamă și ascultați graiul Meu! Oare în fiecare zi plugul ară, seamănă, desfundă pământul și îl grăpează? Nu vine el apoi, după ce i-a netezit fața, să arunce în valuri chimenul, să pună grâul, orzul și alacul pe margini? Dumnezeul lui îl învață și-i dă aceste rânduieli. Mieiul nu este călcat sub copita cailor și tăvălugul nu trece peste chimen […]. Și aceasta vine de la Domnul Savaot, minunat este satul Lui și mare, purtarea lui de grijă!" (Isaia 28, 23-29). Agricultura practicată de urmașii adamici are adesea dimensiuni parabolice, însumând obișnuitele promisiuni mesianice de mântuire: „Ei vor fi numiți stejari ai dreptății, sad al Domnului spre slăvirea Lui" (Isaia 61, 3).[835]

Ultimul sens uzitat pentru *adam* în perioada preexilică este acela de *bărbat războinic*, dar și aici cu evidentă textură poetică și motive mitice: „Elamul a luat tolba de săgeți, Aramul a încălecat pe cal și Cirul a scos pavăza" (Isaia 22, 6).[836] Literatura postexilică folosește termenul mai mult în sens colectiv, de *popor unit* pentru aceeași cauză: „Și mila Ta mă va urma în toate zilele vieții mele, ca să locuiesc în casa Domnului, întru lungime de zile" (Psalmul 22, 7). Așadar, *adam* îmbracă în versetele Vechiului Testament o dimensiune particulară, referindu-se la o singură persoană, cât și una colectivă, vizând întregul popor ales. În toate sensurile, adam dezvoltă o evidentă dimensiune antropologică.

În actul creator, Dumnezeu îl plăzmuiește pe om ca pe o ființă dihotomică alcătuită armonios din trup și suflet: „Atunci luând Dumnezeu

---

[835] Maurice Cocagnac, *op. cit.*, p. 95.
[836] Ibidem, p. 20.

țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie” (Facere 2, 7). Din această alcătuire distingem cu ușurință cele două elemente constitutive: trupul și sufletul. Corelând cu cele expuse mai sus în legătură cu etimologia cuvântului adam, putem observa cu ușurință legătura existentă între numele primului om și constituția sa corporală. Această convergență de termeni este completată prin prezența celui de al treilea, și anume sufletul, fărâma de veșnicie desprinsă din suflarea Creatorului ceresc.

Despre *trup* antropologia Vechiului Testament arată foarte clar că acesta a fost luat din „din țărână” și animat de Dumnezeu prin suflarea Sa cu „duh dătător de viață” (Facere 2, 17). Fiind adus la existență împreună cu sufletul, deodată și nu consecutiv, trupul are o importanță deosebită, atât în constituirea antropologiei veterotestamentare, cât și în tradiția iudaică de mai târziu. Această armonioasă împletire, suflet – trup, definește identitatea ființială a omului: „El nu are trup și nu are suflet, ci este același timp trup și suflet. Trupul și sufletul constituie, în unitatea lor, entitatea ființială care este omul: «Trupul omului a fost făcut din lut, în timp ce suflarea lui Dumnezeu a fost principiul de viață din el; însă omul în sine însuși a fost produsul singular al acestor doi factori»”.[837] Termenul cel mai adesea folosit pentru a defini natura fizică a omului este ***basar***, în limba ebraică. Se poate traduce prin *carne* sau *trup viu* și simbolizează adesea slăbiciunea și caracterul trecător al ființei umane: „Tot trupul este ca iarba și toată mărirea lui este ca floarea câmpului” (Isaia 40, 6). În constituția trupului se imprimă, încă de la creație întregul cosmos, dat fiind faptul că, atunci când a zămislit primul om, Dumnezeu a luat lut din toate cele patru colțuri ale pământului.[838] De asemenea, termenul *basar* poate fi înțeles și folosit și cu sens metaforic, definind în anumite locuri din Vechiul Testament întreaga omenitate: „Și eu voi aduce asupra pământului potop de apă, ca să pierd tot trupul de sub cer în care este suflu de viață, și tot ce este pe pământ va pieri” (Facere 6, 17).[839]

După cădere, trupul este „îmbrăcat” cu mortalitate, cu „haine de piele”: „înainte de toate trebuie accentuat faptul că, așa cum arată

---

[837] Dr. Remus Rus, *art. cit*, p. 760-761.
[838] Ibidem, nota *195*.
[839] Pr. prof. Athanasie Negoiță, *Teologia biblică a Vechiului Testament,* Ed. Sofia, București, 2004, p. 131.

limpede relatarea Facerii, ***hainele din piele*** au fost adăugate omului după cădere și că astfel ele nu reprezintă un element constitutiv natural al lui. Ceea ce observația empirică numește naturalitatea omului este pentru învățătura biblică și patristică o stare ulterioară, după cădere, nu însăși natura lui originară, și prin urmare, adevărată”.[840] Hainele din piele constituie, pe de altă parte, un etos existențial al omului care îl împinge iminent spre întâlnirea cu moartea: „Hainele de piele sunt identificate de Sfântul Grigorie de Nyssa cu «frunzele trecătoare ale acestei vieți materialnice pe care ni le-am cusut în chip rău, dezbrăcați fiind de hainele cele proprii și strălucitoare» […] Hainele de piele sunt veșmântul cu care omul înfundă moartea”.[841] În această călătorie către pierdutul paradis, omul a învățat să-și prețuiască capriciosul tovarăș. Numeroase prescripții existente în cărțile Scripturii Vechi notifică și sintetizează comportamentul omului față de *basar*, ritualurile de purificare și mai ales Circumciziunea – simbolul legământului cu Dumnezeu.[842]

Noțiunea de suflet sau duh (spirit) este redată în limba ebraică prin termenii: ***nephesh*** și ***ruah***. Termenul *nephesh* este corespondentul lui *anima* din limba latină și se traduce prin suflare, sau suflu. În cartea Facerii, vizează tocmai capacitatea de însuflețire a omului, fiind asociat cu „duhul de viață” care iese din gura lui Dumnezeu și se revarsă peste om pentru a-l face pe acesta ființă vie. Într-un cuvânt, *nephesh* este motorul care asigură existența trupului. El este veșnic, iar despărțirea sa de trup a fost plastic exprimată în cărțile Vechiului Testament: „Nu va rămâne Duhul Meu pururi în oamenii aceștia, pentru că sunt numai trup” (Facere 6,3). De asemenea, prin *nephesh* se pot exprima numeroase stări sufletești, trăiri interioare, sau senzații psihice. De exemplu, expresia cea mai clar exprimată a acestui termen în Vechiul Testament este aceea de „dor după Dumnezeu”[843] și odihnă întru atotputernicia Sa: „Și mila Ta mă va urma în toate zilele vieții mele, ca să locuiesc în casa Domnului, întru lungime de zile” (Ps. 22, 7).

Tot în sprijinul concepției iudaice despre suflet vine și termenului de ***ruah***. Nu poate fi nici pe departe vorba despre un trihotomism,

[840] Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 78-79.
[841] PS. Prof. Dr. Irineu Slătineanul, *art. cit.*, p. 13-14, cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Rugăciunea Domnească*, în PSB 29, p. 420.
[842] Dr. Remus Rus, *op. cit.*, p. 762.
[843] Ibidem, p. 776.

prin folosirea acestor termeni. Atât *nephesh,* cât și *ruah,* nu conțin aspecte diametral opuse, ci dimpotrivă, înțelesul lor este complementar. În general, termenul de *ruah* definește puterea voinței, a înțelegerii, prevederea, sau înțelepciunea. Cu privire la înțelesul de înțelepciune prin care se poate traduce *ruah,* Scriptura Vechiului Testament ne spune: „am auzit o învățătură care mă scoate din sărite și atunci o pornire vijelioasă, din duhul meu, mă face să răspund" (Iov 20, 3) și în alt loc: „cei rătăciți cu duhul lor vor căpăta înțelepciune și cei cârtitori învățătură" (Isaia 29, 24).[844] În sens particular, *ruah* este duh dătător de viață, motorul existenței atât pentru om cât și pentru celelalte viețuitoare. El vine de la Dumnezeu, Izvorul vieții și al nemuririi a tot ceea ce există: „dându-le Tu lor, vor aduna, deschizând Tu mâna Ta, toate se vor umplea de bunătăți, dar întorcându-Ți Tu fața Ta, se vor tulbura; lua-vei duhul lor și se vor sfârși și în țărână se vor întoarce. Trimite-vei duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului" (Psalmul 103, 29-31). În acest context, *ruah* devine un „alter ego" al întregii creații și este superior morții, tocmai pentru faptul că vine de la Dumnezeu.

Concepția vetero-testamentară despre suflet se completează prin termenul ***leb* – *inimă***. Prin inimă se definesc foarte clar sentimentele volitive și intelectuale ale omului,[845] este centrul simțămintelor, al afectelor și al vieții spirituale, al minții, sau al inteligenței:[846] „Duhul Domnului este peste Mine pentru că M-a uns să binevestesc săracilor, să vindec pe cei cu inima zdrobită, să propovăduiesc celor robiți slobozire și celor prinși în războaie libertate" (Isaia 61, 1); „Înțelepciunea sălășluiește în inima celui înțelept" (Pilde 14, 33); „Inima înțeleaptă caută știința" (Pilde 15, 14). Cu toate acestea, în inima omului își poate face cuib nebunia și prostia. În cartea Înțelepciunii lui Iisus Sirah ni se prezintă comparativ ambele situații: „*Inima nebunului este ca un vas spart și nicio știință nu va ține. Cuvântul înțelept de-l va auzi cel științor, îl va lăuda și peste el va adăuga. Auzit-a cel răsfățat și nu i-a plăcut și l-a lepădat înapoia sa. Vorba nebunului este ca sarcina în cale; iar pe buzele celui înțelept se va afla har. Gura înțeleptului se va căuta întru adunare și cuvintele lui le va cugeta în inimă. Ca o casă în ruine este înțelepciunea prostului, și*

[844] Pr. Prof. Athanasie Negoiță, *op. cit.,* p. 132.
[845] Dr. Remus Rus, *art. cit.,* p. 777.
[846] Pr. Prof. Athanasie Negoiță, *op. cit.,* p. 135.

știința nebunului, cuvinte fără rost [...] Inima nebunului este în gura lui, iar gura înțeleptului este în inima lui” (Înțelepciunea lui Iisus Sirah 21, 15-20, 28).

Inima primului om a fost zdrobită și înlănțuită de păcatul neascultării. Alinarea și eliberarea ei este opera Logosului înomenit, urmând ca apoi să se ridice spre Dumnezeu precum peregrinul ce urcă spre Ierusalim[847]: „*Dorește și se sfârșește sufletul meu după curțile Domnului; inima mea și trupul meu s-au bucurat de Dumnezeul Cel viu*” (Psalmul 83, 2). Cunoașterea lui Dumnezeu este de asemenea legată de inimă. Proorocul Ieremia vorbește despre o tăiere împrejur a inimii, într-un sens spiritual, ca o pecetluire în iubirea și cunoașterea adevărurilor dumnezeiești în asociere cu vechiul ritual iudaic: „*Tăiați-vă împrejur pentru Domnul și lepădați învârtoșarea inimii voastre, ca nu cumva să izbucnească mânia Mea ca focul*” (Ieremia 4, 4).

Ca o concluzie la cele afirmate până acum despre inima omului, părintele profesor Dumitru Stăniloae arată că „inima este simțirea adâncului pe care o are omul în sine. Ca atare, ea e pe de o parte simțire, pe de alta o sesizare a adâncului care nu se sfârșește în om, ci trece și dincolo de el, în infinit. Prin inimă omul se leagă, nu prin cunoaștere teoretică, ci real, atât simțitor, cât și reflexiv, de Dumnezeu, așa cum se leagă prin simțirile trupești de lumea din afară sau trăiește prin simțire stările trupului său… Prin inimă omul simte și indefinitul semenului cu iubire sau cu dușmănie, aflându-se și în aceasta că indefinitul omenesc simțit și simțitor e persoană”.[848]

III.3. O antropologie comunitară

Antropologia Vechiului Testament este, fără îndoială, una comunitară. Adam vine la existență ca persoană înclinată spre iubire și comuniune. În primul rând, el răspunde chemării Ziditorului său, care îl așează pe treapta ce mai înaltă a zidirii, dându-i inteligența să numească toate fiarele pământului și păsările cerului. Plin de dumnezeire,

---

[847] Maurice Cocagnac, *op. cit.*, p. 218.

[848] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţa, lumina şi desăvârşi,* vol. XI, nota. 254, Ed. Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1990, p. 202, apud *Din învăţătura Sfinţilor Părinţi – Antologie de texte patristice pe teme de dogmatică şi spiritualitate ortodoxă,* alcătuită de Pr. Prof. Dr. Constantin Coman şi Ion Vlăducă, Ed. Bizantină, Bucureşti, s.a., p. 160.

omului îi este dat să descopere această stare, prin căutare și cercetare în sine.[849] Femeia își face apariția în această creație, desprinzându-se din constituția bărbatului. Acest aspect este analizat în detaliu de Sfinții Părinți. În sensul acesta, Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește despre faptul că „*ceea ce a adus asupra lui Adam nu a fost nici numai somn adânc, nici somn obișnuit. Dar pentru ca înțeleptul și meșterul Creator al firii noastre avea să-i scoată lui Adam una din coaste, de aceea, ca să-l facă pe Adam să nu simtă durerea, ca nu cumva, aducându-și aminte de ființa aceea care i-a produs durere, să se uite cu dușmănie la cea plăsmuită din coasta lui și să o urască, Dumnezeu a adus peste Adam atâta somn, un somn adânc, poruncind să fie cuprins de un fel de amorțire, ca să nu simtă deloc ceea ce se întâmplă cu el. Și astfel Dumnezeu, ca un meșter prealuminat, a luat ce a hotărât să ia, a completat lipsa și din ce a luat a făcut femeia, potrivit propriei Sale iubiri de oameni*”.[850]

Odată cu apariția femeii, omul dobândește, nu numai ajutor pe măsură, (căci „oricât de mare ajutor ne-ar da animalele, ajutorul dat de femeie lui Adam este altul și cu mult mai mare”[851]), ci și un partener permanent de dialog, „o persoană de aceeași ființă cu el, care să-i poată aduce multă mângâiere”.[852]

Numirea femeii de către Adam se deosebește de numirea animalelor, pentru că aceasta se regăsește în integritatea sa ființială, ea este „*os din oasele lui*”, de aceea această numire se completează în final prin ***proorocirea așezământului căsătoriei***.[853] Aceasta îi face pe Sfinții Părinți să afirme „că Adam a fost învrednicit și cu harul profeției în afară de înțelepciunea aceea nespusă dată lui de Dumnezeu, de

---

[849] Cf. Facere 2, 18, 21-25.

[850] Sf. Ioan Gură De Aur, *op. cit.*, p. 159; vezi PSB 21, p. 166 şi urm.; PG 53, col. 119 şi urm.

[851] Ibidem, p. 158.

[852] Ibidem, p. 161; în PSB 21, p. 171; PG, col. 122.

[853] „Iată acum: adică cea care a venit la mine după animale nu este asemenea lor; că ele din pământ s-au ivit, dar ea este os din oasele mele şi carne din carnea mea. Adam a zis aceasta, fie în chip proorocesc, fie după vedenia avută în somn. Şi precum în acea zi toate animalele şi-au primit nume de la Adam după felul lor, tot aşa şi osul făcut femeie l-a numit nu cu numele ei deosebit, Eva, ci cu numele de femeie, numirea întregului fel” (Sfântul Efrem Sirul, *Tâlcuire la Cartea Facerii 2*, în The works of Our Father among the Saints, Ephraim the Syrian, vol. 6, Moscova Theological Academy, Sergiev Posard, p. 315, apud. Ieromonah Serafim Rose, *op. cit.*, 2001, p. 123).

care a dat dovadă când a pus nume atâtor neamuri de animale necuvântătoare!”. Aceasta ne face să credem că, deși trăiește această realitate sub mantia somnului dumnezeiesc, Adam „rostește aceste cuvinte printr-un har profetic, fiind inspirat de învățătura Sfântului Duh. Fără să știe ceva din cele întâmplate, Adam spune când i-a fost adusă femeia: «*Iată acum os din oasele mele și trup din trupul meu*»... Acum, spune el, femeia s-a făcut din bărbat; dar mai târziu nu va mai fi așa, ci din femeie bărbatul; dar mai bine spus, nu din femeie, ci ***împreună-lucrarea amândurora***. Așa precum spune și Pavel: «*Că nu bărbatul este din femeie, ci femeia din bărbat; pentru că n-a fost făcut bărbatul pentru femeie, ci femeia pentru bărbat*» (I Cor. 11, 8-9)”.[854] Sfântul Ioan Hristostom subliniază astfel că prin această proorocie Adam prevestește *ieșirea din Rai, concupiscența, formarea familiei și integrarea omului într-o comunitate socială*.

În **Vechiul Testament tema Căsătoriei**, ca taină instituită de Dumnezeu în Rai și pusă în gura lui Adam prin proorocie, se regăsește și se formulează comunitar în familie. Omul are nevoie de familie și societate pentru a-și împlini adevărata natură de a fi după chipul Creatorului său.[855] Prima formă de manifestare socială și teritorială a omului vechi testamentar este tribul (sebet/matteh). Așadar, o primă formă de identificare socială pornea negreșit de la trib, la clan (mispaha), familie (bet-ab) și se oprea la persoana propriu-zisă: „Atunci, sculându-se Iosua a doua zi dis-de-dimineață, a poruncit lui Israel să se apropie pe seminții; și a fost arătată seminția lui Iuda. După aceea a poruncit să se apropie seminția lui Iuda pe familii și a fost arătată familia lui Zerah. Și a poruncit să se apropie familia lui Zerah pe case și a fost dată în vileag casa lui Zabdi. Și a poruncit să se apropie casa lui Zabdi om cu om și a fost arătat Achan, fiul lui Carmi, fiul lui Zabdi, fiul lui Zerah, din seminția lui Iuda” (Iosua 7, 16-18). După cum se poate observa, identitatea unei familii în societatea iudaică se centrează pe autoritatea conducătorului/capului acesteia. Bărbatul este „părintele/tatăl casei”,[856] lucru subliniat cu precădere de Sfântul Apostol Pavel

---

[854] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 162-163; în PSB, p. 172; PG 53, col. 123.
[855] *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An illustrate Encyclopedia in four volumes*, New York, Ambigdon Press Nashville, p. 250.
[856] *The Ancor Bible Dictionary*, Volume 2 D-G, Editor in cheif: David Noel Freedman, Asociate editors: Gary A, Herion, David F. Graf, John David Pleins, Managing editor: Astrid B. Beck, ABD Dubleday, New York, p. 761-762.

prin sintagma „cap femeii”. Prin urmare, în societatea iudaică a Vechiului Testament structura extinsă a familiei arăta în felul următor: „capul casei”, soția (sau soțiile), fii împreună cu soțiile lor, nepoții cu soțiile lor, precum și fii sau fiicele necăsătorite din generațiile următoare, dimpreună cu toți apropiații, chiar dacă nu erau rude de sânge.[857] Trebuie menționat că în societatea iudaică bărbatul și femeia se identifică prin termenii *is* și *issa*. Sintagma de „cap al femeii”, pe care o invocam mai sus, se regăsește în termenii de *ba'al* – „stăpân” și *adon* –„domnul” soției. Până la căsătorie, femeia era supusă tatălui ei, iar după căsătorie bărbatului ei, pentru amândoi fiind un bun de mare preț.[858] Raportul dintre soți a fost adâncit în timp de legislația iudaică prin îngrădirea drepturilor soției, ca de exemplu posibilitatea de a divorța. Cu toate acestea, Vechiul Testament a fost marcat de figurile proeminente ale unor femei de marcă cum au fost: Debora, Atalia, Hulda, Estera sau Rut.

În scrierile **Noului Testament poziția comunitară a omului** este transpusă într-o altă dimensiune. Familia dobândește o nouă logică existențială în realitatea antropologică, fiind rânduită indisolubil spre proslăvirea lui Dumnezeu, ferirea de desfrânare, ajutor reciproc și naștere de prunci. În lumina Evangheliei Mântuitorului Hristos, familia devine celula vie a societății, asemănându-se constitutiv cu Sfânta Biserică. În acest sens, capitolul al V-lea din Epistola către Efeseni a Sfântul Apostol Pavel constituie un exemplu cât se poate de concludent: „Femeile să se supună bărbaților lor ca Domnului, pentru că bărbatul este cap femeii, precum și Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărui Mântuitor și este” (Ef. 5, 22-23). Analizând această perspectivă la o scară mai largă, putem afirma că, după lărgirea ariei de manifestare a creștinismului, care părăsește granițele Ierusalimului și Palestinei prin predica Sfinților Apostoli, ethosul social al familiei creștine suferă serioase modificări axiologice.[859] Sub înrâurirea învățăturii Sfântului Apostol Pavel, familia creștină (gr.: *patria*) se fundamentează pe tiparul caselor sau gospodăriilor (*oikoi*; *oikiai*), care

---

[857] Ibidem.

[858] *Dicţionar Biblic,* Redactor principal: J.D. Douglas, M.A., B.D., S.T. M., Ph. D. Redactor general, Christianity Roday, Societatea Misionară Română, Ed. Cartea Creştină, Oradea, 2008, p. 440.

[859] Pr. lect. univ. dr. Picu Ocoleanu, *Iisus Hristos Mijlocitorul. Sensul diaconal al eticii sociale ortodoxe*, Ed. Christiana, Bucureşti, 2008, p. 74.

stăteau la baza societății păgâne antice. În acest context apare și se dezvoltă „biserica din casă” – „kat oikon ekklesia”, expresie care vizează pe de o parte organizarea primară a cultului liturgic (frângerea pâinii se săvârșea în case)[860] și pe de altă parte structura eclezială a familiei creștine: „Dacă soția și copiii erau considerați în societatea greco-romană simple bunuri ale stăpânului gospodăriei, în creștinism situația se schimbă radical. Din punct de vedere creștin, nu copiii trebuie să lucreze pentru părinți, ci dimpotrivă, părinții trebuie să lucreze pentru copii. Copilul nu mai este un mijloc. Chiar prin faptul că este chemat să participe la societatea lui Dumnezeu, să devină un fiu al lui Dumnezeu, el devine unul dintre scopurile principale ale căsătoriei. Apostolul neamurilor nu face altceva decât să urmeze astfel strict Mântuitorului, „care sfințește căsătoria prin participarea Sa la nunta din Cana Galileii”.[861]

III.4. Concluzii

Firul existenței noastre pământești stă prins de la naștere în mosorul eternității, urmând a se derula înapoi la vremea rânduită. În lucrarea Sa binecuvântată, Dumnezeu îl plăsmuiește pe om cu propriile Sale mâini, în mod nemijlocit, născându-l permanent pentru Sine: „*Ne-ai făcut pentru tine Doamne* – spune Fericitul Augustin – *și neliniștit este sufletul nostru până ce nu se va odihni întru Tine”*. Îl tratează din doctoria nemuririi, pentru ca prin moarte să poată ajunge înapoi la locul de unde a plecat. Învelit într-o constituție dihotomică, trup și suflet, lutul suferă numeroase transformări, devenind în cele din urmă străveziu în mâna Veșnicului Olar. În toată această vâltoare, de la zămislire și până la mormânt, omul poartă în sine chipul Ziditorului și are posibilitatea să ajungă la asemănarea cea dintâi.

În acest sens, antropologia Vechiului Testament se deschide ca o rampă de lansare pentru o înțelegere concisă și clară a înfierii noastre în Tatăl, prin Jertfa Mântuitorului Hristos. Lexicologia iudaică ne oferă indicii importante în demersul nostru de a „fora” în adâncul anatomiei spirituale a omului. Prinse ca într-un puzzle, sufletul și trupul, inima și rărunchii, propulsează antropologia creștină într-o sferă a concretului în care fiecare cuvânt are un înțeles logic, care se poate demonstra prin

---

860 *Dicţionar Biblic,* p. 441.
861 Pr. lect. univ. dr. Picu Ocoleanu, *Iisus Hristos Mijlocitorul...*, p. 75.

exemplificări concrete. Din amănuntul acestei analize spirituale a constituției umane, se poate trece cu ușurință la disecarea comunitară a exprimării noastre ca și copii ai Părintelui Ceresc. Astfel, legătura binecuvântată dintre bărbat și femeie își găsește finalitatea, logica și modelul în Sfânta Biserică: *„Pentru că bărbatul este cap femeii, precum și Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărei Mântuitor și este”* (Efeseni 5, 23). În concluzie, putem afirma cu ușurință că antropologia Vechiului Testament se deschide și se completează în Persoana Mântuitorului Hristos și în Sfânta Sa Biserică.

IV. TREPTELE LIBERTĂȚII UMANE ÎN TEOLOGIA FUNDAMENTALĂ

Liberul arbitru definește în sine conceptul firesc al libertății ca dat ontologic. Este totodată elementul prin care omul se evidențiază în contextul lumii create, ridicându-se cu mult deasupra realităților zoomorfe, incapabile să acționeze în virtutea unei determinări conștiente. Pe de altă parte, ținând seama de originea sa primordială, putem socoti liberul arbitru ca fundament viu și lucrător al *libertății psihice* și *naturale*, care se adaugă firii omenești. În existența primordială, libertatea omului paradisiac era permanent alimentată de bunătatea lui Dumnezeu. Această realitate este confirmată de Toma de Aquino, care leagă existența tuturor ființelor create de voința și de bunătatea lui Dumnezeu. Amprenta Sa se găsește prin urmare peste tot „lucrul mâinilor Sale", aceasta materializându-se în permanenta înclinație spre bine. Această tendință a fost proporționată după natura fiecăruia, „cele ce nu au conștiință tinzând spre bine, în virtutea propriei lor naturi; neîmplinind aceasta decât în măsura în care propria lor natură le permite aceasta. Pe de altă parte, ființele cu conștiință sensibilă, împărtășesc darul lui Dumnezeu în lumina propriei lor conștiințe. Alții, în cele din urmă, împărtășesc bunătatea lui Dumnezeu fără vreo limită, fiindcă, înzestrați fiind cu rațiune, văd singuri scopul în sine al binelui cosmic".[862]

Sfântul Ioan Gură de Aur așează libertatea laolaltă cu celelalte daruri de care s-au împărtășit primii oameni la creație. „Atâtea și atâtea binefaceri a făcut Dumnezeu omului pe care l-a creat! Mai întâi l-a adus de la neființă la ființă; apoi l-a învrednicit de i-a făcut trup din țărână; apoi a poruncit să se facă raiul și a rânduit ca omul să locuiască acolo; dar după aceasta, ca un tată iubitor, îi dă omului, ca să nu alunece, ca unui copil tânăr care se bucură de toate libertățile și înlesnirile, o mică și neînsemnată grijă; îi poruncește Stăpânul Dumnezeu lui Adam să lucreze și să păzească raiul, ca împreună cu desfătarea mare pe care o avea, împreună cu multa libertate și tihnă, să aibă și aceste două mici griji, ca să-l împiedice să meargă mai departe. Acestea sunt deocamdată binefacerile

[862] J. Baucher, *Liberte physiqué ou naturelle: libere arbitre*, en „Dictionaire de Théologie Chatolique", Tome neuvieme, Librarie Letouzey, Paris, 1926, p. 664.

date de Dumnezeu omului ce fusese creat; cele mai pe urmă, ne arată iarăși covârșitoarea Lui iubire de oameni și pogorământul arătat omului, datorită tot bunătății lui Dumnezeu”.[863]

În calitatea sa de ființă rațională, plăsmuită „după chipul” Părintelui ceresc, omul se simte cu adevărat liber numai în proximitatea dumnezeirii. Numai în lumina harului Preasfintei Treimi el descoperă și înțelege care este adevăratul țel al faptelor sale. Viața omului liber este așadar una duhovnicească, reiterată sub incidența binelui primordial, restaurat în suflet prin jertfa Mântuitorului Hristos. Așa se face că libertatea nu trebuie înțeleasă „după întâmplare”, ci „după viață și deprinderi”. În acest sens, Sfântul Antonie cel Mare învață că „nu se cade să numești liberi pe boierii care sunt răi și desfrânați, căci aceștia sunt robi ai patimilor trupești. Liber și fericit este numai sufletul fără prihană și izbăvit de patimi”.[864]

La rândul său, Sfântul Ioan Damaschinul detaliază problematica liberului arbitru, pornind de la înțelesul extern al conceptului, definit ca „cele ce stau în puterea noastră”. Problematizarea Sfântului Părinte lămurește dimensiunea duhovnicească a acestei realități ontologice, întrucât întrebarea se pune „*dacă este ceva în puterea noastră*”? În al doilea rând, sfântul arată „*care sunt cele în puterea noastră și asupra cărora avem stăpânire*”, și nu în cele din urmă, care este „cauza pentru care Dumnezeu creându-ne, ne-a făcut liberi”.[865]

---

[863] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, Omilia XIV, 3, în PSB 21, traducere, introducere, indici şi note de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 159; vezi şi PG 53, col. 714.

[864] Vezi: *Filocalia sau culegere din scierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi*, vol. I, Ed. Harisma, Bucureşti, 1993, p. 20.

[865] Lămurirea acestor trei puncte se face printr-o argumentaţie susţinută de exemple şi raţiuni practice. „Nu este cu cale să atribuim lui Dumnezeu acţiuni ruşinoase uneori şi nedrepte; nici necesităţi, căci ele nu sunt întotdeauna la fel; căci ei spun că cele ale soartei fac parte din cele necesare şi nu din cele posibile; nici naturii, căci operele naturii sunt vieţuitoarele şi vegetalele; nici norocului, căci acţiunile oamenilor nu sunt rare şi neaşteptate; nici întâmplării, căci ei susţin că cele produse de întâmplare aparţin celor neînsufleţite sau iraţionale. Rămâne deci ca însuşi omul, care acţionează şi lucrează, să fie principiul faptelor sale şi să aibă liberul arbitru. Mai mult. Dacă omul cu niciun chip nu este principiul acţiunii sale, este zadarnic să aibă facultatea de a delibera. Căci la ce îi va folosi deliberarea, dacă nu este deloc stăpânul acţiunii sale? Orice deliberare se face în vederea acţiunii. În puterea noastră sunt acelea pe care suntem liberi să le facem şi nu le facem, adică toate acelea pe care le facem voluntar. Căci nu s-ar zice că acţionăm voluntar, dacă fapta nu ar fi în

Sfântul Părinte duce mai departe argumentația sa, amintind că, înainte de crearea omului, Dumnezeu a așezat liberul arbitru în constituția ființelor spirituale. Finalitatea incidenței sale asupra voinței acestora a avut o dimensiune bivalentă. Astfel, prin folosirea greșită a libertății, mândrie și neascultare, diavolul a ajuns să sălășluiască în întuneric, depărtându-se de slava dumnezeiască. Pe de altă parte, întărit prin ascultare și supunere față de Creator, liberul arbitru al îngerilor buni a atras după sine permanentizarea stării de bine, amplificate de proximitatea dumnezeirii. „În virtutea liberului arbitru, spune Sfântul Ioan Damaschinul, el (Lucifer) și cu puterile care au apostaziat împreună cu el, adică demonii, a ajuns descoperitorul răutății, în timp ce celelalte cete ale îngerilor au persistat în bine”.[866]

Izgonirea din Rai, consecință a păcatului neascultării, nu a atras după sine închiderea definitivă a posibilităților de reactivare a comuniunii cu Dumnezeu. Și cu toate că testul de încercare a virtuții[867] fusese în mod inițial picat de protopărinții Adam și Eva, Întruparea Fiului lui Dumnezeu a deschis perspective și posibilități noi de reactivare duhovnicească. Având această alternativă, omul înduhovnicit își construiește propria existență ca „tensiune creatoare” în încercarea

puterea noastră. Şi, într-un cuvânt, sunt în puterea noastră acelea cărora le urmează blamul sau lauda, şi peste care este îndemn şi lege. În sens propriu sunt în puterea noastră toate cele sufleteşti şi asupra cărora deliberăm... Cele iraţionale nu au liberul arbitru, căci ele sunt conduse de natură mai mult decât o conduc. Pentru acest motiv nici nu se opun dorinţei naturale, ci, îndată ce doresc ceva, se mişcă spre faptă. Omul însă, fiind raţional, conduce mai mult firea decât este condus de ea. Pentru aceea când doreşte, dacă ar voi, are puterea să-şi înfrâneze dorinţa sau să-i urmeze. Din pricina acestor consideraţii, cele iraţionale nu sunt nici lăudate, nici blamate; omul, însă, este lăudat şi blamat” (vezi: Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica,* Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1993, p. 102-104).

866 Ibidem, p. 104-105.

867 În acest context, Sfântul Ioan Damaschin face trimitere la „pomul cunoştiinţei binelui şi răului” ca posibilitate de consolidare a virtuţii. „Pomul cunoştinţei a fost o încercare, o ispitire şi o exercitare a ascultării şi neascultării omului. Pentru aceea pomul cunoştiinţei a fost numit pomul cunoştiinţei binelui şi răului, şi a fost numit astfel pentru a da celor ce se împărtăşesc de el puterea de a cunoaşte propria lor fire. Acesta este un lucru bun pentru cei desăvârşiţi; dar pentru cei mai puţin desăvârşiţi, şi pentru cei ce sunt mai lacomi în poftă era un lucru rău... Pomul vieţii era un pom care avea energie dătătoare de viaţă, sau din care puteau să mănânce numai cei ce erau vrednici de viaţă şi nesupuşi morţii” (Idem, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe,* apud Nikos A. Matsukas, *op. cit.,* p. 154, nota 186.

de descoperire a propriului adevăr, care se face viață într-însul. „De acum nu vă mai zic slugi, că sluga nu știe ce face stăpânul său, ci v-am numit pe voi prieteni, pentru că toate câte am auzit de la Tatăl Meu vi le-am făcut cunoscute”, ne învață Mântuitorul Hristos.[868] Aceasta demonstrează că „tocmai când libertatea noastră și, ca urmare, libera noastră «*lucrare omenească*» se așează înlăuntrul «*lucrării lui Dumnezeu*», ele devin adevărata *libertate*, aceasta este libertatea ce ne face cu adevărat liberi”.[869] Sub incidența binecuvântată a harului dumnezeiesc, Dumnezeu „exercită o presiune tainică asupra oricărui suflet omenesc, fără să-l constrângă vreodată. Ca răspuns, credința nu este o supunere oarbă, nici simplă adeziune, ci fidelitate conștientă și totală față de la persoană la Persoană... În fața lui Dumnezeu voința umană proclamă «facă-Se voia Ta». Dar noi putem spune DA pentru că putem spune și deopotrivă și «să nu se facă voia Ta»: tocmai pentru că putem spune și *nu*, pentru că este liber, *da*-ul nostru are o reală importanță”.[870]

Începutul acestor trăiri se face negreșit odată cu primirea Tainei Sfântului Botez. Acesta este în fapt începutul vieții ascetice. Prin „baia nașterii celei de a doua și prin înnoirea Duhului”,[871] „chipul (εικων) dumnezeiesc este restaurat în suflet”, cu toate că patimile (παθη) rămân în același timp prezente ca principii ale păcatului și predispoziții spre rău.[872] Din acest punct, libertatea creștinului își începe ascendența duhovnicească. Întărită și reconfirmată în acest nou început prin Taina Sfântului Botez, libertatea „poate să anime din nou flacăra iubirii sau focul gheenei, el poate să-și convertească *da*-ul în infinite uniri, dar poate de asemenea, foarte bine, prin *nu*-ul său, să fie în separări infernale”.[873]

Înțelegem așadar că omul are libertatea de a face binele sau răul. Pornind de aici, trebuie știut că bunătățile lui Dumnezeu sunt nenumărate pentru cei ce iubesc binele și osânda pe măsura celui ce iubește răul. Taina Sfântului Botez este momentul așadar în care

---

868 In. 15, 15.
869 Cf. In. 8, 32: „Şi veți cunoaşte adevărul, iar adevărul vă va face liberi”.
870 Paul Evdochimov, *Cunoaşterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană. Învățătură patristică, liturgică şi iconografică*, traducere, prefață şi note de pr. Vasile Răducă, Ed. Humaritas, Bucureşti, 2013, p. 36.
871 Tit 3, 5.
872 Jean Danielou, *Platonisme et Theologie Mystique, Essai sur pe doctrine spirituelle de Saint Grigorie de Nyssa*, Edition Montaigne, Paris, 1994, p. 90.
873 Paul Evdochimov, *Cunoaşterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană...*, p. 38.

totul începe de la zero. Primind această baie duhovnicească, sufletul nostru este reașezat în starea primordială, căci „înainte de a veni pe lume, nu avea păcat”. Păcatul vine așadar din falsa libertate de alegere, întrucât păcătuim „prin voința noastră liberă”. „Să nu ascultați pe vreunul care interpretează fals cuvintele: «Dacă ceea ce nu voiesc, aceea fac»[874], învață Sfântul Chiril al Ierusalimului pe catehumeni, ci amintește-ți de Cel ce spune: «Dacă veți vrea și Mă veți asculta, veți mânca bunătățile pământului; dar dacă nu veți vrea, nici nu Mă veți asculta, sabia vă va mânca»,[875] și celelalte... Sufletul este liber. Diavolul poate să-l ispitească, dar nu are putere să-l forțeze contra voinței. Îți sugerează gând de desfrânare: dacă vrei, primești sugestia; dacă n-o vrei, n-o primești. Dacă însă ai face desfrânare cu de-a sila, pentru care pricină a făcut Dumnezeu gheena? Dacă facem fapte drepte prin fire, și nu prin voință, de ce a pregătit Dumnezeu cununile ce nu se pot povesti? Blândă este oaia, dar niciodată n-a fost încununată din pricina blândeții ei, pentru că blândețea n-o are prin voință, ci prin fire”.[876]

IV.1. Ontologia libertății în teologia efremiană

În teologia siriană conceptul de „libertate” se exemplifică în primul rând antropologic. Așa se face că Sfântului Efrem socotește libertatea ca dat ontologic, întipărit în existența noastră, contribuind la definirea „chipului” pe care Dumnezeu l-a plăsmuit în om la creație. Întru aceasta omul este preamărit și ridicat deasupra celorlalte făpturi. Prin urmare, alături de „stăpânire” (*šuțânâ*), duh (*re’yânâ*) și cuvânt (*meltâ*), conceptul de libertate contribuie esențial la definirea omului ca făptură zidită „după chipul” Său, cu potența de a ajunge prin osteneală la „asemănarea” promisă în Rai.[877]

Libertatea este prin urmare în concepția Sfântului Efrem Sirul fundamentul și justificarea ultimă a numirii capacității omului de a fi numit „un dumnezeu în mic”. Iată ce spune în acest sens: „Căci atunci când Dumnezeu l-a zidit pe Adam/ El a zidit un «dumnezeu zidit/ De

---

874 Rm. 7, 16.

875 Is. 1, 19-20.

876 Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, traducere din limba greacă şi note de pr. prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2003, *Cateheza* IV, 19, 21, p. 59-60.

877 P. Tanoos Bou Mansour, *Le pensee symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, Biblioteque de L’Universitè de Saint-Esprit, Kaslik-Liban, 1988, p. 408.

vreme ce i-a dăruit libertate/ Spre a se comporta după a sa proprie voie»”.[878] În această demnitate, omul poate alege singur pe ce cale să meargă. În acest context, Sfântul Părinte explică totodată și varianta nefastă a liberului arbitru, care împinge omul spre degradare[879] prin păcat și chiar spre moarte.[880]„Inima, spune Sfântul Efrem, poate alege lumina, cât și întunericul.[881] Aceasta apare ca revers la alternativa pozitivă, mai ales ca valoare a sa și de asemenea ca și chip al lui Dumnezeu. Însă o libertate degradată și deposedată de cele ale sale mai poate fi după chipul lui Dumnezeu, dacă înțelegem prin chip, aici cel puțin, o putere a toate independentă și a toate stăpânitoare? Altfel spus, dacă libertatea este ceea ce presupune chipul lui Dumnezeu, pierderea ei presupune pierderea acestui chip?”.[882] Fără libertate, omul nu mai poate accede spre desăvârșire. El poate alege, însă nu mai este în stare să stea drept. Se lasă copleșit de patimi, fiind robit în cele din urmă de acestea și câștigat de diavol.

Asemenea tuturor părinților orientali, Sfântul Efrem vorbește în nenumărate rânduri despre eliberarea omului din robia păcatului și a morții. Mai mult, el explică restaurarea omului printr-o specificitate cu totul aparte. El definește actul mântuirii ca pe „îmbrăcare” a omului „în veșmântul de slavă” pe care Adam îl purtase odinioară în Rai. „Haina de slavă reprezintă așadar noua posibilitate de restaurare și mântuire, generată în actul întrupării. Întregul parcurs duhovnicesc de la „robia păcatului și a morții”, la dimensiunea baptismală a libertății redobândite, se regăsește rezumat în șase strofe într-unul din imnele sale, intitulat sugestiv „Despre cădere”. Redăm mai jos integral textul:[883]

1. Cine a privit înapoi să vadă pe Adam și Eva,/ și pe vicleanul șarpe, care a înșelat inimile lor cu pace pe buze,/ întinzându-se și înșelându-l pe Adam cel cu minte de copil și pe Eva cea nepricepută?/ Pomul înflorește, roadele sale strălucesc,/ căderea e mare, de vreme ce Dreptatea rămâne neclintită și tare./ Binecuvântat fie Cel ce amestecă dreptatea Sa/ revărsarea milei Sale, părându-i rău de cei vinovați.

---

[878] *HdF*, 3, 31-34.
[879] *HdF* 28, 7.
[880] *C.Nis*. 43, 14.
[881] *HdF* 20, 14-15.
[882] Tanoos Bou Mansour, *Le pensee symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, p. 419.
[883] Ephrem the Syrian, *Selected Poems*, vocalized syriac text with English translation, introduction and nots by Sebastian P. Brock & George A. Kiaez, Birmingam Young University Press, Provo-Utah, 2006, p. 96-103.

2. Cine ar fi în stare să privească spre acea preacinstită pereche, care a fost dezbrăcată (golită) pe neașteptate?/ Cel Rău a stat acolo și s-a bucurat, de vreme ce Dumnezeu cel Unul l-a văzut și l-a privit (cum făcea aceasta)/ Care a început să plângă/ văzându-l pe Adam cum calcă porunca,/ pe cel feciorelnic care își acoperă goliciunea cu frunze?/ Binecuvântat fie Cel ce are milă de el în frunzele sale/ și trimite veșmântul de slavă spre a-i acoperi goliciunea.

3. Cine a fost acolo să poată povesti despre acel Pom, care a făcut acestea celor ce căutau să meargă pe căi greșite?/ Este o țintă nevăzută, ascunsă ochilor, care-i obosește pe cei ce caută spre ea./ Este deopotrivă pomul Cunoștinței și al ignoranței:/ este izvorul cunoașterii, căci printr-însul persoana cunoaște/ care este darul ce a fost pierdut și pedeapsa care i-a luat locul./ Binecuvântat fie Rodul care a amestecat cunoașterea/ Pomului vieții între cei muritori.

4. Șarpele a privit și a văzut că porumbelul era flămând în paradis;/ Vrăjmașul s-a transformat în porumbel./ Cel ce este întru totul blestemat s-a făcut ca ea (Eva), ca pe ea să o câștige;/ s-a îmbrăcat cu hainele ei, ca ea să se poarte a lui urâciune,/ i-a cântat un cântec melodios, să aprindă într-însa focul lacrimilor./ Binecuvântat este glasul Tatălui care S-a pogorât la cele de jos/ să liniștească și să împrăștie al mamei noastre vaiet.

5. Să nu lăsăm prăznuirea noastră spre a fi batjocorită de cel Rău, ca vorbirea de rău a prietenilor noștri;/ căci cei vechi au sărbătorit – uciderea lui Nabot cu pietre:/ și cel Viclean a râs de petrecerea lor./ Petrecăreți, care în loc de pâine mănâncă carne omenească; la vremea banchetului se adapă cu sânge./ Întrucât au mâncat carne omenească, ei se vor face hrană câinilor./ Căi El Își așază propriul Trup/ în gurile noastre nebune, ca noi să contenim cu judecata.

6. Cel Milostiv a privit afară și a văzut un suflet în groapă, și s-a gândit cum să îl tragă afară./ Printr-o încuviințare putea să-l mântuiască/ și totuși, și-a păzit dragostea în dreptate pentru a Sa lucrare și S-a înomenit./ S-a făcut prunc ca să-l aducă pe Adam la (adevărata) cunoștință;/ A cântat omului din lira Sa cântece frumoase, povățuindu-l să se ridice./ Crucea Sa a fost așezată la loc înalt,/ ca fiii Evei să se ridice (și să se alăture) făpturilor ce sunt în ceruri”.

Pornind de aici, Sfântul Părinte reușește cu ușurință să transpună conceptualitatea libertății umane din plan individual, în plan colectiv, fundamentând totodată o specificitate pentru teologia siriană de mai târziu.[884] Sirologul englez Sebastian Brock evidențiază acest aspect, detaliindu-l prin câteva exemple, demne de luat în seamnă în contextul analizei de față. „Acest mod de gândire, notează Brock, este prezent în scrierile Sfântului Efrem, mai ales când vorbește de Adam. *Adam* la Sfântul Efrem se poate referi fie la individul din cartea Facerii, fie la neamul omenesc în general, sau poate avea ambele sensuri în același timp. Adam este Fiecare. Referirea paulină la Hristos ca «Adam cel de pe urmă»[885] primește o semnificație aparte la Sfântul Efrem: în mai multe locuri, el precizează că prin Întruparea Cuvântul a îmbrăcat «trupul lui Adam» sau «trupul lui Adam cel muritor»; «trupul lui Adam e cel ce biruiește în Hristos» (Crucifex 5, 11). Sau, iarăși, Sfântul Efrem folosește termenul «Adam» pentru a lega efectul Întrupării de timpul primordial, cât și de cel eshatologic: *«Binecuvântat e cel ce l-a îmbrăcat pe Adam,/ l-a înălțat și l-a trecut/ pe (Lemn) în Paradis»*.[886] Această tensiune creatoare dintre individual și colectiv poate fi observată în felul în care Sfântul Efrem înțelege relația dintre creștin și Biserică”.[887]

Observăm aici dimensiunea comunitară a libertății în concepția Sfântului Efrem Sirul. În acest context, el vede moartea ca pe o „izbăvire milostivă de consecințele înfricoșătoare ale neascultării” protopărinților.

[884]Amintim aici despre paralelismele dintre Adam cel Vechi – Adam cel Nou, Eva cea Veche – Eva cea Nouă. Atât Sfântul Părinte, cât şi cei de după dânsul, încearcă să exprime prin aceste analogii şi antiteze concepţia paulină despre înnoirea şi răscumpărarea întregii zidiri în şi prin Mântuitorul Iisus Hristos. „Asemănarea şi contrastul dintre cei doi, Adam şi Hristos, notează IPS Părinte Mitropolit Irineu Popa, sunt evidente. Și unul, şi celălalt stau la începutul creaţiei. Dacă păcatul lui Adam a adus urmaşilor săi moartea, biruinţa lui Hristos aduce tuturor îndreptarea şi viaţa veşnică. Prin Adam cel vechi omul era trup firesc cu suflet viu, pe când prin Hristos trupul este duhovnicesc şi cu duh dătător de viaţă. Deşi cel dintâi este firesc, din pământ, totuşi cel de al doilea Adam este cel duhovnicesc şi vine din cer”. În acelaşi context se încadrează şi se dezvoltă şi cea de a doua antiteză, *Eva cea veche* şi *Eva cea nouă*. Din această alăturare decoperim dimensiunea autentică a libertăţii umane, izvorâtă din ascultare şi ridicată de Dumnezeu la rang de mare cinste: vezi: Prof. univ. dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Acelaşi, ieri şi azi şi în veac*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010, p. 87-88.
[885] Cf. I Cor. 15, 45:
[886] *Jej*. 2, 4.
[887] Sebastian Brock, *Ochiul luminos. O viziune spirituală la Sfântul Efrem Sirul*, trad. pr. Mircea Ielciu, studiu introductiv diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 55.

Pornind de aici, el sesizează o „complementaritate detaliată între procesul căderii și cel al restaurării: toate detaliile individuale ale căderii sunt răsturnate, în așa fel încât ni se prezintă o serie de tipuri antitetice, avându-i drept protagoniști pe Adam/Hristos și Eva/Maria”.[888] Pornind de la această antiteză, el reușește să explice parcursul reversibil spre autenticul libertății primordiale. Înșelăciunea de odinioară este, așadar, vindecată prin ascultare, dorința de emancipare printr-o pseudo-libertate este depășită prin smerenie și deșertarea de sine.

Întregul proces de restituire a autenticului libertății umane începe prin răspunsul Preacuratei Născătoare de Dumnezeu, Eva cea nouă, care, primind vestea cea bună, răspunde „Fie mie după cuvântul tău!”.[889]Cuvintele Sfintei Fecioare sunt analizate de sirologi contemporani în contrapondere cu alte răspunsuri din Vechiul Testament.[890] Cuvintele ei „contrabalansează” greșeala prostească a Evei la întrebarea șarpelui. Pentru Sfântul Efrem, afirmă Sebastian Brock, „acest contrast deja tradițional între ascultarea Mariei și neascultarea Evei a dat naștere imaginii lui Satan picurând otravă în urechea Evei – (așa cum în piesa lui Shakespeare, Hamlet, Claudiu face același lucru cu tatăl lui Hamlet în timp ce dormea), și în acest contrast cu aceasta, de asemenea, o găsim pe Fecioara Maria descrisă ca zămislind tot prin intermediul urechii”.[891]

IV.2. Restaurarea libertății ontologice în chipul omului îndumnezeit

Prin Maica Domnului dobândim și noi perspectiva autentică a libertății. Din răspunsul ei („fie mie după cuvântul tău”) se alimentează neîncetat conștiințele celor ce doresc să iese din robia patimilor și din înșelăciunea vrăjmașului diavol. Unii ca aceștia se luptă până

---

888 Ibidem, p. 56.

889 Lc. 1, 30.

890 „Reacţia Mariei, notează teologul american Edward Brown, este întocmai opusă cu cea a Sarei – nu în sensul critic, ci cu înţelesul de acceptare bucuroasă. Ea se apropie aici de Ana, mama profetului Samuel, care a reacţionat la vestea că Dumnezeu va ridica de la ea pedeapsa prin naşterea unui fiu, prin cuvintele «Să afle roaba ta trecere înaintea ochilor tăi!» (*cf.* I Sam. 1, 18). Maria, roaba Domnului (*cf.* Lc. 1, 38), a aflat deja har înaintea Lui (*cf.* Lc. 1, 30)” (Raymond Edward Brown *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, Yale University Press, USA, 1999, p. 319).

891 Sebastian Brock, *Ochiul luminos*..., p. 56. În acest context, sirologul englez face trimitere la strofa 7 a imnului 49 despre Biserică (Eccl.): „Aşa cum prin micul pântece al urechii Evei/ a intrat şi a fost turnată moartea,/ tot astfel, dar printr-o ureche nouă, cea a Mariei,/ a intrat şi a fost turnată Viaţa”.

în ultimul ceas al vieții să dobândească neprețuita tovărășie a lui Dumnezeu, căci în ea se găsește adevărata libertate. Deși nu mai este singur, totuși nu renunță la luptă, descoperindu-și cărarea spre desăvârșire într-un urcuș perpetuu și anevoios, presărat de multe ori cu spinii ispitelor. Iată modul cel mai succint în care am putea descrie caracterul „epectatic” al libertății creștine: petrecerea desăvârșită în iubirea lui Dumnezeu. Este starea de sfințenie în care cel liberat de patimi caută neîncetat prietenia Domnului său, „însetează să-L privească, tânjește după (clipa) în care va ajunge și va vedea fața Lui. Și nici moartea, nici viața, nici lucrurile prezente, nici cele ce vor să vină, nici altă făptură nu vor fi în stare să-l despartă de dragostea Domnului său. El îi împlinește vrerea, iar buzele sale slujesc necontenit numelui Său. El se mângâie în singurătate și stă în chilia sa strâmtă și se bucură de muncile nevoinței ascetice. Este smerit față de cei buni și față de cei răi. Se roagă neîncetat ca iubirea lui să nu se abată (de la el); își ascunde iubirea cât mai mult posibil și nu iubește pe nimeni decât pe El. Se spune că femeia egipteancă l-a iubit pe Iosif, atunci când soțul ei a murit, a crezut în Dumnezeu, iar Iosif a vrut să se căsătorească cu ea; ea nu a consimțit, pentru că, zicea ea: Mai înainte de a-L cunoaște pe Domnul lui, l-am iubit pe el; însă acum că Îl cunosc pe Domnul lui, Îl iubesc pe El și nu pe slujitorul Lui”.[892]

În contextul teologiei ascetico-mistice din arealul sirian au existat numeroase încercări de reactivare a libertății creștine în dimensiunea ei autentică. Lucrarea neobosită a celor ce s-au nevoit pentru redobândirea acestui neprețuit dar, împletind experiența personală cu lucrarea Sfintelor Taine, este explicitat în numeroase mărturii scrise, grăitoare în viața Sfintei noastre Biserici. Din rândul celor care au trăit epectatic experiența comuniunii cu Hristos, amintim pe **Ioan Sabba de Dalyatha**, ascet și scriitor de limbă siriacă, viețuitor în secolul VIII, exponent al tradiției nestoriene.[893] Fără a încorpora divagații de natură hristologică,

[892] Bar Hebreus, *Cartea porumbelului*, Capitolul III, „Despre sporirea iubirii de Dumnezeu”, în „Filocalia Siriacă. Iubirea de frumos şi înţelepciune – calea spre desăvârşire”, traducere, selecţie de texte, cuvânt introductiv, note şi comentarii de Remus Rus, Ed. Univers Enciclopedic Gold, Bucureşti, 2014, p. 83.

[893] Originar din Ardamut, în Beth Nuhadre, Ioan și-a început viaţa monahală în Mănăstirea Yozadak, în munţii Cardu. Aici a rămas o vreme după care s-a retras în munţii Dalyatha unde a întemeiat o nouă mănăstire. Rodul întregii sale experienţe ascetico-mistice s-a concretizat într-o bogată colecţie de scrieri, formată din: 20 de Omilii, 51 de Scrisori şi mai multe „poveţe duhovniceşti”. După moarte, opera sa a fost catalogată în

specifice nestorianismului, mistica monahului sirian se definește printr-o capacitate întru totul sintetizatoare. Coordonatele ei realizează o fericită legătură între teologia catafatică și cea apofatică, între vederea chipului lui Dumnezeu întors către om și transcendența Ființei Sale. Accentul cade în mod cert pe latura mistică a cunoașterii lui Dumnezeu, ascunsă speculațiilor raționale, realizându-se totodată clara diferențiere între Natura și Slava dumnezeiască. El dorește să arate astfel cum se realizează legătura dintre Dumnezeu și om în actul creației, după restaurarea libertății ontologice. „Întrebuințând, ca majoritatea teologilor și misticilor siro-orienlali, imaginea soarelui, spune profesorul Robert Beulay, el socotește Natura divină ca soarele însuși, aceasta sugerând o continuitate ontologică între Ființa lui Dumnezeu și lucrarea Sa. Însă această lucrare fiind lumea însăși, Slava lui Dumnezeu se găsește înlăuntrul materiei, unde misticii o pot contempla. Arătăm de asemenea că această legătură a lui Dumnezeu cu lumea, realizată prin slava Sa, nu micșorează cu nimic dimensiunea insondabilă a Naturii divine, întrucât aceasta este prin sine nesfârșită și inepuizabilă".[894] În felul acesta, misticul vede în întreaga creație strălucirea Slavei dumnezeiești. De aici se alimentează simbolistica lui Ioan de Dalyatha. Încercând să explice stările de înaltă trăire duhovnicească, el folosește de cele mai multe ori imagini, precum: marea de lumină și de foc din care izvorăște căldura și bucuria duhovnicească și nu în cele din urmă, imaginea întunericul luminos, prin intermediul căreia sunt definite epectazele unirii cu Dumnezeu.

În ceea ce privește dimensiunea antropologică a gândirii sale, Ioan de Dalyatha vorbește adesea despre calitatea omului de „chip al lui Dumnezeu" și despre „asemănarea cu arhetipul divin". „Tu ești, o omule, chipul (*șalmâ*) lui Dumnezeu. Crezi tu că acest chip primește asemănarea Arhetipului (*dumyâ dtapnkâ*)? Fă să tacă în tine toate pornirile și lucrurile; așază în inima ta jugul Domnului și în duhul tău minunarea

---

rândul scrierilor influenţate de sabelianism şi mesalianism, alături de cea a lui Ioan Singuratecul şi Iosif Hazzaya. Cât priveşte condamnarea scrierilor sale, trebuie ştiut că aceasta s-a făcut oficial într-un sinod local reunit, între anii 786-787, sub patriarhul nestorian Timotei I – Vezi: Remus Rus, *Dicţionar explicativ de literatură creştină din primul mileniu*, Ed. Lidia, Bucureşti, 2003, p. 396; Antoine Guillaumont, *Sources de la doctrine de Joseph Hazzâyâ,* dans **l'Orient Syrien**, vol. III, l, 1958, p. 3-24.

[894] Robert Beulay, *Le visage divine: connessance et innconessance de Dieu chez Péres Syriaques*, en „Le visage de Diue dans pe patrimoine Oriental", Patrimoine Syriaque, vol. I, Edition du CERO, Université Atonite, Atélias-Liban, 2001, p. 15.

dinaintea Slavei Sale celei nesfârșite, până ce acela (duhul) va străluci de slava Sa și va fi prefăcut în Asemănare (*wnéštahlap lâh ladmûtâ*), și până vei ajunge un dumnezeu în Dumnezeu, având și asemănarea (dumyâ) Ziditorului tău în unirea pe care a câștigat-o. Când focul Domnului tău, pe care El Însuși l-a aprins întru tine, te va îmbrățișa, vei înțelege vătămarea ce vine din deznădejde. Însă atunci când conștiința lui se va sălășlui întru tine, atunci flăcările sale vor arde în tine, inima ta va fi incandescentă și carnea întreagă ți se va mistui de căldură. Căci el (focul) nu a plecat, ci a rămas în tăcere spre a te învăța".[895]

În teologia raportului dintre chip și asemănare, monahul sirian include totodată ideea parcursului duhovnicesc spre împreunarea cu Hristos în lumina harului dumnezeiesc. „Fericit cel care s-a împărtășit din lumina frumuseții Slavei Tale, o Ființă ascunsă în toate lucrurile, și care s-a făcut fără mărginire după tainele Tale! Acolo se află «fărâma chipului» primind asemănarea (lui Dumnezeu) pe care nevoitorii au înțeles-o din cuvintele Domnului".[896] Înțelegem de aici că, în gândirea lui Ioan de Dalyatha, perspectiva omului duhovnicesc și implicita reconfigurare a libertății sale se descoperă în „lumina frumuseții" dumnezeiești. În acest context, facem precizarea că direcția abordată de părintele sirian în ceea ce privește legătura dintre „chip și asemănare" este una de convergență, însumând în mare influențele primite din mistica lui Evagrie Ponticul.[897]

IV.3. Concluzii

Omul, în integralitatea entității sale, a dezvoltat dintotdeauna o permanentă căutare a libertății personale, departe de orice fel de mărginire sau limitare în spațiul manifestărilor sale. Antrenat în exercițiul propriei voințe, de multe ori a rătăcit calea, fiind subjugat de inconștiența unei false libertăți de manifestare, fără finalitate și fără vreun rezultat concret, fie el chiar și în perspectiva cea mai

---

[895] Scrisoarea XXIX, 1-2, în *Patrologia Orientalis* (**PO**), T. 39, fas. 3, no. 180.
[896] Cf. Fc. 1, 26; în *Omilia* 10, 5.
[897] Asemenea lui Evagrie, Ioan de Dalyatha apropie foarte mult noţiunile de „chip" şi „asemănare", nerealizând o distincţie propriu-zisă între ele. El arată astfel că „sufletul păcătos şi mintea care, nebăgând de seamă, a căzut din contemplarea Unităţii sfinte, are nevoie să dobândească, prin multă osteneală, chipul desăvârşit (şalmâ gmîrâ) al Preasfintei Treimi, din care a căzut" (vezi: Robert Beulay, *L'enseigment spirituel de Jean de Dalyatha, mystique siro-oriental du VIII-eme siecle*, avant propos de Antoine Guillaumont, dand la Collection Theologie Historique, Beauchesne, Paris, 1990, p. 481-482).

apropiată. Cu toate acestea, Dumnezeu nu a uitat niciodată de lucrul mâinilor Sale, oferindu-i celui căzut de odinioară șansa unei reașezări în adevărata sa libertate și demnitate. Prin Întruparea, Jertfa, Moartea și Învierea Mântuitorului Hristos, omul măcinat de păcat este transpus într-o dimensiune transcedentală față de propria sa existență, oricât de curată și lucrătoare ar fi fost aceasta. Această stare este una care se depășește permanent, nefiind experimentată de om „în niciuna dintre sistemele sale intelectuale sau în niciuna dintre creațiile artistice... întrucât... din niciuna nu se desprinde forța care să-l pună în stare de înfricoșată seriozitate și responsabilitate, din niciuna nu răsare pentru el adevărata cunoaștere de sine, ca experiență. Cu toate creațiile sale se comportă omul în spirit de joc", spune pr. prof. Dumitru Stăniloae.[898] Înțelegem de aici că numai în Hristos putem redobândi adevărata libertate, prin El este restaurată relația eu-Tu, „în care a intrat Dumnezeu cu noi prin faptul că S-a făcut unul dintre noi, arătându-ne, totuși, că e Dumnezeu și dându-ne toate darurile prieteniei Sale dumnezeiești".[899]

Restituirea deplină a acestei prietenii s-a făcut prin răspunsul pozitiv al Maicii Domnului, prin care s-a răscumpărat neascultarea Evei. În felul acesta, prin dumnezeiasca ei zămislire s-a făcut „începutul mântuirii noastre și arătarea tainei cea din veac". Părinții sirieni au regăsit într-însa modelul adevăratei libertăți și demnități umane, cântându-o și lăudându-o pentru curăția și sfințenia vieții ei. Din această stare, ea poate fi socotită drept culme a devenirii noastre în libertate. Despre ea, Iacob de Sarug spune: „Că s-a făcut Mama Fiului lui Dumnezeu, eu am văzut și am crezut/ fiind singura femeie din întreaga lume întru totul curată./ Dintru început a știut să osebească binele de rău,/ în curăția inimii și în gândurile cele drepte a stătut./ Nu și-a întors fața de la dreptatea ce era în Lege/ și de nicio poftă trupească nu a fost biruită./ Din pruncie sfințenia și-a făcut sălaș într-însa,/ și în ceea ce avea mai bun a crescut-o cu mare grijă./ Domnul a stătut înaintea ochilor ei în toată vremea,/ și la El a căutat să fie luminată de el și să se bucure într-Însul./ Și văzând cât de curat și cât de limpede era sufletul ei,/ A vrut să locuiască într-însa, căci era curățită de rele".[900]

---

898 Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, în col. „Opere complete IV", Ed. Basilica, București, 2013, p. 76.
899 Ibidem, p. 84.
900 Omilia I la Maica Domnului, *Secţiunea V*, 620, 12.

V. BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ:

- AGURIDIS, Sava, *Monahismul*, Ed. Hellenika Grammata, Atena, 1997.
- BAR HEBREUS, *Cartea porumbelului*, Capitolul III, „Despre sporirea iubirii de Dumnezeu", în „Filocalia Siriacă. Iubirea de frumos și înțelepciune – calea spre desăvârșire", traducere, selecție de texte, cuvânt introductiv, note și comentarii de Remus Rus, Ed. Univers Enciclopedic Gold, București, 2014.
- BAUCHER, J., *Liberte physiqué ou naturelle: libere arbitre*, en „Dictionaire de Théologie Chatolique", Tome neuvieme, Librarie Letouzey, Paris, 1926.
- BEULAY, Robert, *L'enseigment spirituel de Jean de Dalyatha, mystique siro-oriental du VIII-eme siecle*, avant propos de Antoine Guillaumont, dand la Collection Theologie Historique, Beauchesne, Paris, 1990.
- BEULAY, Robert, *Le visage divine: connessance et innconessance de Dieu chez Péres Syriaques*, en „Le visage de Diue dans pe patrimoine Oriental", Patrimoine Syriaque, vol. I, Edition du CERO, Université Atonite, Atélias-Liban, 2001.
- BRANIȘTE, Pr. prof. dr. Ene, *Despre preoție*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004.
- BROCK, Sebastian, *Ochiul luminos. O viziune spirituală la Sfântul Efrem Sirul*, trad. pr. Mircea Ielciu, studiu introductiv diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998.
- Brown, Raymond Edward, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, Yale University Press, USA, 1999.
- BUCHIU, Pr. prof. dr. Ștefan, *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae*, Ed. Basilica, București, 2013.

- BUNGE, Ierom. Gabriel, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, cu două studii de Michael O'Laughlin, traducere diac. Ioan Ică Jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2000.
- BUȘE, Prof. univ. dr. Ionel, *Filozofie, Note de curs*, Ed. Universitaria, Craiova, 2008.
- CHIȚESCU, Prof. dr. Nicolae, *Teologia Dogmatică și Simbolică*. Manual pentru facultăți, vol. I, Ed. Renașterea, Alba Iulia, 2008.
- CUVIOSUL EFTIMIE ZIGABENUL, SFÂNTUL NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirea Sfinților Părinți*, Tomul I, Transliterare, diortosire, revizuire după ediția grecească și note de Ștefan Voronca, Ed. Egumenița, Galați, 2005.
- DANIELOU, Jean, *Platonisme et Theologie Mystique, Essai sur pe doctrine spirituelle de Saint Grigorie de Nyssa*, Edition Montaigne, Paris, 1994.
- *Dicționar Biblic*, Redactor principal: J.D. Douglas, M.A., B.D., S.T. M., Ph. D. Rdactor general, Christianity Roday, Societatea Misionară Română, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2008.
- *Din învățătura Sfinților Părinți – Antologie de texte patristice pe teme de dogmatică și spiritualitate ortodoxă*, alcătuită de Pr. Prof. Dr. Constantin Coman și Ion Vlăducă, Ed. Bizantină, București, s.a.
- EPHREM THE SYRIAN, *Selected Poems*, vocalized syriac text with English translation , introduction and nots by Sebastian P. Brock & George A. Kiaez, Birmingam Young University Press, Provo-Utah, 2006.
- EVDOKIMOV, Paul, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană*, traducere, prefață și note de Pr. prof. univ. dr. Vasile Răducă, Ed. Humanitas, București, 2013.
- EVDOKIMOV, Paul, *Vârstele vieții spirituale. De la Părinții pustiei până în zilele noastre*, cuvânt înainte de Pr. prof. Ion Buga, traducere din franceză de pr. prof. Ioan Buga și Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 2006.

- *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. I, Ed. Harisma, București, 1993.
- GOULD, Graham, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- GUILLAUMONT, Antoine, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, Traducere Constantin Jinga, Ed. Anastasia, București, 1998.
- GUILLAUMONT, Antoine, *Sources de la doctrine de Joseph Hazzâyâ,* dans **l'Orient Syrien**, vol. III, l, 1958.
- *Învățătura celor Doisprezece Apostoli sau Învățătura Domnului prin cei Doisprezece Apostoli către neamuri*, în PSB 1, traducere, introducere și note de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979.
- KALOMIROS, Dr. Alexandros, *De la Facere la Apocalipsă* (Cele șapte dimineți, Sfatul veșnic, Râul de foc, Slava materiei), Serie coordonată de Fabian Anton, Traducere de Pr. Ioan Constantin, Ed. Lumea Credinței, București, 2005.
- KUTLER, Laurence Brain, *Social Terminology in Phoenician, Biblical, Hebrew and Ugaritic*, New York University, 1980.
- LILIENFELD, Fairy von, *Spiritualitatea monahismului timpuriu al pustiei*, culegere de studii editată de Ruth Albert și Franziska Muller, traducere, note și studiu introductiv de Lect. dr. Picu Ocoleanu, Ed. Mitropolia Olteniei, 2006.
- LOSSKY, Vladimir, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere Maria Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995.
- MANSOUR, P. Tanoos Bou, *Le pensee symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, Biblioteque de L'Universitè de Saint-Esprit, Kaslik-Liban, 1988.
- METALLIONOS, Gheorghios D., *Parohia. Hristos în mijlocul nostru*, traducere de pr. prof. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2004.
- MIRCEA, Pr. dr. Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. IBMBOR, București, 1995.

- NEGOIȚĂ, Pr. prof. Athanasie, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Ed. Sofia, București, 2004.
- NELLAS, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit*, Perspective pentru o antropologie ortodoxă, Ediția a IV-a, Studiu introductiv și traducere: Diac. Ioan Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2009.
- OCOLEANU, Pr. lect. dr. Picu, *Harisma filosofiei duhovnicești. Introducere în genealogia teologică a monahismului creștin,* Ed. Christiana, București, 2008.
- OCOLEANU, Pr. lect. univ. dr. Picu, *Iisus Hristos Mijlocitorul. Sensul diaconal al eticii sociale ortodoxe*, Ed. Christiana, București, 2008.
- PAPADOPULOS, Stelyanos, *Monahismul - munte greu de urcat*, Introducere și traducere: Pr. Cornel Toma, Ed. Sofia, București, 2004.
- POPA, IPS Irineu, „Martiriul ca Jertfă Euharistică", în Picu Ocoleanu, Radu Preda (editori), *Viață liturgică și ethos comunitar*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007.
- POPA, IPS Irineu, *Răspunsuri duhovnicești: Martirul are mintea lui Hristos*, în Ziarul Lumina, 26 octombrie 2010.
- POPA, prof. univ. dr. Irineu, *Experiența mistică a Părinților Orientali*, vol. I, Ed. Anastasia, București, 2005.
- POPA, PS Prof. dr. Irineu Slătineanul, *Omul după chipul lui Dumnezeu, între posibilitatea asemănării și catastrofa căderii*, în *MO*, anul LV, nr. 1-4/2003.
- RĂDUCĂ, Pr. prof. dr. Vasile, *Monahismul egiptean. De la singurătate la obște*, Ed. Nemira, București, 2003.
- REGNAULT, Dom Lucien, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, traducere de Diac. Ioan Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997.
- ROSE, Serafim, în lucrarea *Cartea Facerii, Cartea lumii și omul începuturilor - perspectiva creștin-ortodoxă*, Traducere Constantin Făgețan, Ed. Sofia, București, 2001.
- RUS, Dr. Remus, *Concepția despre om în marile religii*, Teză de doctorat în teologie, în Revista Glasul Bisericii, an XXXVII, 1978, nr. 7-8.

- SF. GRIGORIE PALAMA, *150 de capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire (Tomul aghioritic)*, traducere de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, în „Filocalia”, vol. VII, Ed. IBMBOR, București, 1977.
- SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântare la Sfintele Paști*, cap. 7, în volumul *Taina m-a uns*, Cuvântări, Traducere din limba greacă, note introductive și comentarii: pr. dr. Gheorghe Tilea, Ed. Herald, București, 2004.
- SF. IGNATIE TEOFORUL, *Către Magnezieni*, 1, 2, în PSB 1, traducere, note și indice Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979.
- SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, 48, PG 91, col, 1361 AB.
- SF. VASILE CEL MARE, *Despre originea omului,* în PSB 4, Serie Nouă, traducere din limba greacă deă Ierom. Policarp Pîrvuloiu și Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Basilica, București, 2011.
- SFÂNTUL AMBROZIE CEL MARE, *Tâlcuiri la Facere*, Traducere din limba latină: Andreea Stănciulescu, Ed. Egumenița, Galați, 2004.
- SFÂNTUL EFREM SIRUL, *Tâlcuire la Cartea Facerii 2*, în The works of Our Father among the Saints, Ephraim the Syrian, vol. 6, Moscova Theological Academy, Sergiev Posard.
- SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, traducere din limba greacă veche și note de Părintele profesor Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 82, 85; vezi de asemenea PSB 21, *Omilia VIII*, p. 101-102 ; PG 53, col. 72-73.
- STĂNILOAE, Pr. prof. Dumitru, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, în col. „Opere complete IV”, Ed. Basilica, București, 2013
- STĂNILOAE, Pr. Prof. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. I, Ediția a III-a, Ed. IBMBOR, București, 2003.
- *The Ancor Bible Dictionary*, Volume 2 D-G, Editor in cheif: David Noel Freedman, Asociate editors: Gary A, Herion, David F. Graf, John David Pleins, Managing editor: Astrid B. Beck, ABD Dubleday, New York.

- *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An illustrate Encyclopedia in four volumes*, New York, Ambigdon Press Nashville.
- YANNARAS, Christos, *Abecedarul credinței – introducere în Teologia Ortodoxă*, traducere de Pr. prof. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 1996.

C. APOLOGETICA COLOQUIARUM
Apostolatul și asumarea dialogului

I. DIALOGUL DINTRE TEOLOGIE ȘI FILOSOFIE DIN PERSPECTIVA APOLOGETICII ORTODOXE

Încă din primele secole ale genezei sale, creștinismul s-a fundamentat misionar și apostolic în raport cu vechile orientări ale lumii în care intrase. Creștinismul are obârșie dumnezeiască, fiind fundamentat pe învățătura Logosului Înomenit, nimeni altul decât Mântuitorul nostru Iisus Hristos, care „*pentru noi oamenii și pentru a noastră mântruire S-a pogorât din ceruri și S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și S-a făcut om*” (*cf.* Crezului Niceo-Constantinopolitan). Noutatea mesajului care se oferea lumii antice s-a remarcat în primul rând printr-o notă personală, depășind astfel vechile concepte existențiale, deprinse din filosofiile vremii. Spre deosebirea de acestea, creștinismul aducea cu sine „*Calea, Adevărul și Viața*”, subsumate unei singure și unice valori mântuitoare, Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. În felul acesta, „noua gnoză” a îmbrăcat cu ușurință perspectiva ideală a unei vieți cu mult mai aproape de Adevăr, departe de litera legii iudaice și de conceptualitatea filosofiilor antice. Luând din fiecare tot ce era mai bun, creștinismul a devenit „un fermecător și impozant creuzet al concepțiilor, unde diverse idei, aspirații și speranțe s-au întâlnit și s-au împletit între ele, creând puternice curente sincretice. Înlăuntrul acestor curente tumultoase, creștinismul a avut misiunea de a altoi concepțiile curente ale mediului la viața noii comunități, după modelul «altoirii măslinului sălbatic în măslinul bun», așa cum formulează acest lucru Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Romani”.[901]

Din punct de vedere practic, până la ivirea creștinismului, Sfânta Scriptură vorbește despre așteptarea împlinirii promisiunilor dumnezeiești, sădite ontologic în existența neamului omenesc. Atât iudeii, cât și neamurile purtau speranța unei deveniri izbăvitoare, manifestată mesianic și exprimată simbolistico-mistic în conținutul propriei tradiții liturgice. Așa se face că, „la plinirea vremii”,[902] pe lângă fiii lui Avraam și cei dintre neamuri au primit lumina cunoștinței, după cuvântul prooroclui Isaia: „*Pământul lui Zabulon și pământul lui*

[901] Nikolas Matsoukas, *Istoria Filosofiei Bizantine*, traducere de Pr. prof. dr. Constantin Coman şi Nicuşor Deciu, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2003, p. 49.
[902] Gal. 3, 24.

Neftali spre mare, dincolo de Iordan, Galileea neamurilor; poporul care stătea în întuneric a văzut lumină mare și celor ce ședeau în latura și în umbra morții lumină le-a răsărit”.[903] Analizând asocierea antitetică dintre întuneric și lumină, Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește despre incapacitatea omului căzut de a găsi de unul singul calea spre Dumnezeu, umbrit fiind de apăsarea păcatului primordial.[904]

Dincolo de latura tenebroasă a manifestării sale existențiale spre concret, filosofia antică a generat o pluritate de valori, esențiale demersului conceptual de articulare a „*adevărului*”. S-a vorbit în acest sens despre o conservare a reminiscențelor revelației primordiale, descoperită îndeosebi în operele marilor clasici, ca Socrate, Platon sau Aristotel. În scrisorile lor și ale celor de după dânșii sunt cultivate noțiunile de bine, frumos, dreptate sau adevăr și „chiar lucrurile sau ideile banale sunt prezentate, adesea, într-o aureolă de vrajă care smulge admirația. Adevărul filosofic, științific, moral sau politic e căutat și prezentat în muzica armonioasă a cadențelor sau a stilului. Elinii gândesc, vorbesc și scriu sub vraja frumosului. A frumosului formelor. Literatura creștină urmărește frumosul interior, acea desăvârșire ideală până la transfigurare și sfințenie”.[905] Plină de elan și frumusețe conceptuală, *kalokagathia* elenică rămâne totuși o lucrarea exterioară, incapabilă să exprime în totalitate „Adevărul” ca ideal mântuitor și cale spre viață. În toate formele sale, pozitive sau negative, aportul pe care elenismul l-a avut în decursul timpului a rămas de referință în Apologetica Ortodoxă, impunându-se cu necesitate în atitudinea pe care Biserica a adoptat-o de-a lungul vremii.

Imperativul interrelaționării pe plan terminologic este deja o latură foarte cunoscută în dialogul dintre creștinism și filosofie. Avantajele aduse de terminologia greacă la conturarea principalelor direcții doctrinare în Biserică a depășit cu mult exacerbările mistice

---

[903] Cf. Is. 19, 10-16; 32-39; Mt. 4, 12-17.

[904] Sfântul Părinte remarcă în acest sens că „*omenirea, înaintea de venirea lui Hristos, era cu totul decăzută; nu mergea în întuneric, ci zăcea în întuneric, semn că nici nu mai nădăjduia să scape de întuneric; omenirea se aseamănă unor oameni, care, înconjuraţi din toate părţile de întuneric, nu ştiau nici în ce parte să-şi îndrepte paşii şi nici să stea pe loc*” (cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, Omilia XIV, în col. PSB 23, traducere, introducere, indici şi note de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1994, p. 165-166).

[905] Pr. prof. Ioan G. Coman, *Probleme de filosofie şi literatură patristică*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1995, p. 10.

și sentimentalismul religios de factură ancestrală. Christos Yannaras surprinde aici în mod sistematic principalele aspecte ale întâlnirii dintre teologie și filosofie. „*A fost o întâlnire dramatică între două atitudini de viață, inițial neconciliabile, care a dat naștere marilor erezii ale primelor secole. Dar, în același timp, elaborările care au fost determinate de confruntarea cu aceste erezii au testat posibilitățile de supraviețuire a filosofiei grecești în limitele vieții lumii creștine. Ambele părți ce se confruntau – filosofia greacă și experiența creștină – reprezentau o extraordinară forță de viață, care a transformat în cele din urmă antiteza într-o sinteză creatoare: Biserica creștină a reușit să răspundă, cu datele experienței sale, la întrebările filosofice ale grecilor. Iar filosofia greacă și-a dovedit posibilitățile, capacitatea limbajului său și a metodei sale de a confirma adevărul noii concepții asupra existenței, a lumii și a istoriei. Rezultatul a fost o reușită magistrală a cuvântului grecesc, care fără să trădeze adevărul creștin și conștiința apofatică a acestui adevăr, a rămas absolut fidel exigențelor formulării filosofice, realizând astfel o cotitură radicală în întreaga istorie a filosofiei. Pionieri ai acestei reușite au fost Părinții greci ai Bisericii, într-o succesiune neîntreruptă din secolul II, până în secolul al XV-lea*”.[906]

I.1. Căutarea „Adevărului” sau „Cine este Adevărul?”

Una din preocupările fundamentale și de durată în filosofie a fost *problema adevărului*. Aceasta era, în fapt, preocuparea esențială a ideologiilor antice, însumând cel mai adesea maniera de abordare metafizică a realității. Adevărul filosofic își propune să afle, prin urmare, „ce este și ce înseamnă această viață și existența însăși. E marea întrebare, asupra căreia se frământă omenirea de veacuri și al cărei ecou s-a făcut Pilat, care, purtând în sine toată îndoiala, dar și toată setea omenirii după adevăr, a întrebat pe Mântuitorul în Pretoriu: «Ce este adevărul?». Întrebare la care Mântuitorul a dat răspuns, singurul răspuns valabil peste veacuri: «Eu sunt Calea, Adevărul și Viața»”.[907] Adevărul reprezintă astfel confirmarea celor mai înalte idealuri religios-morale.

---

[906] Christos Yannaras, *Abecedar al credinței*, traducere Pr. prof. dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2007, p. 30-31.

[907] În cursul său de apologetică, profesorul Ioan Savin oferă o generoasă problematizare asupra adevărului din perspectivă creștină și filosofică. El identifică în acest

Dacă în creștinism, prin Întruparea Mântuitorului, adevărul se justifică personal, împărtășindu-se prin experiența eclesială a procesului de cunoaștere, gnoseologia filosofiei antice îl evaluează din punct de vedere conceptual.[908] Chiar și în acest sens, adevărul „*este acela care îndreaptă privirea filosofică ca și meditația religioasă spre partea superioară a realității*". În acest sens putem înțelege **legătura dintre filosofie și teologie.[909]** Asemănătoare și totodată atât de diferită, ea descoperă justificarea unei ascendențe spre tainele Adevărului Suprem, Principiul unic al existenței noastre.

Filosofia cuprindea în sine „*o sumă de adevăruri și interpretări asupra existenței și a lumii, care nu putea lăsa indiferent un creștin la începutul secolului IV, când ultima încleștare între creștinism și păgânism trebuia să aducă izbânda acestuia din urmă*". Foarte important de urmărit în acest sens sunt **pozițiile apologetice**

sens trei concepţii cu privire la manifestarea şi înţelegerea sa: *transcedentală*, *imanentă* şi *formală*. „După prima concepţie, noteză marele nostru apologet, adevărul ar consta în aflarea esenţei lucrurilor, în care caz cunoaşterea noastră despre lucruri n-ar fi decât o reproducere fidelă a lor. Această concepţie despre adevăr, numită şi concepţia realismului naiv operează cu vechiul idol al «lucrului în sine», adică cu prezumţia că noi am putea cunoaşte însăşi esenţa lucrurilor. Această concepţie, care are la bază un lung substrat metafizic, anticipează credinţa că raţiunea noastră ar putea transcede în însăşi esenţa lucrurilor, cunoscându-le astfel esenţa lor. De aceea, ea se şi numeşte, în chip obişnuit *concepţia transcedentală despre adevăr*". Pe de altă parte, la polul opus, stă concepţia imanentă a adevărului, însumând „ceea ce putem noi spune sau şti despre lucruri, adică judecăţile ce le putem exprima asupra lor". Nu în ultimul rând, se menţionează că în latura sa formală, adevărul nu are nimic de-a face cu materialitatea lucrurilor, raportându-se exclusiv la judecăţile noastre, care pot fi adevărate sau false. „Acest lucru e un bun câştigat pentru ştiinţă şi pentru filosofie şi de la Kant încoace, el n-a mai putut fi nici măcar discutat" (vezi: Ioan Gh. Savin, *Curs de Apologetică. Chestiuni introductive*, Tipografia „Fântâna Darurilor", Bucureşti, 1935, p. 65-66).

[908] Adevărul credinţei creştine are o perspectivă existenţială, cunoaşterea însemnând participarea la Adevăr. Raportul dintre cele două elemente oferă câştig de cauză Adevărului, cunoaşterea reprezentând efectiva particpare la acesta. În acest sens se exprimă şi teologul grec Nikos Matsoukas, care spune: „În alteritatea dintre adevăr şi cunoaştere precede întotdeauna adevărul, ca lucru şi urmează cunoaşterea, ca participare totală sau parţială la acest lucru... Cunoaşterea, ca participare la realitate, nu se înţelege numai ca o descriere schematică şi goală sau ca teorie, ci, totodată, ca energie şi aplicaţie sau, în alţi termeni, ca act şi practică" – vezi: *Apologetica Ortodoxă*, vol. I, Ed. Basilica, Bucureşti, 2013; Nikos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia ortodoxă*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1997, p. 37, 38 şi 39.

[909] Ioan Gh. Savin, *Curs de Apologetică*, p. 71.

pro și contra, desfășurate de-a lungul primelor veacuri creștine. În acest context, se remarcă valoarea deosebită a filosofiei, socotită de mulți drept „*perlă a culturii greco-latine*”. Cu toate acestea, poziția Sfinților Părinți față de ea a fost diferită. Așa se face că „apologeții latini Tertulian, Minuciu Felix, Ciprian și Arnobiu nu atinseseră decât în treacăt problema filosofiei profane”. Pe de altă parte, alții au respins cu totul orice discuție cu aceasta, condamnându-o „integral și fără apel”. Minuciu Felix și Arnobiu, de pildă, „dezbat mai des și mai pe larg probleme de filosofie, dar fără adâncire și fără rezultate apreciabile. Anumite lipsuri în cunoștințe, mediul și tradiția interziceau să se facă mai mult”. La rândul său, apologetul Lactanțiu „este cel dintâi scriitor creștin de limbă latină care încearcă o luptă fățișă, amănunțită și sinceră cu filosofia profană. Cunoscând la perfecțiune limba greacă, inițiat în toate secretele gândirii profane grecești și latinești și înzestrat cu simțul măsurii, Lactanțiu avea să facă o critică în general obiectivă și de frumos stil filosofic”.[910]

Oferind pe alocuri simboluri și imagini prefigurative ale Adevărului personal din creștinism, filosofii antici s-au autointitulat dintru început drept „*maeștri*” ai înțelepciunii, căutând astfel „să dea un nume desăvârșit unui lucru nedesăvârșit”. De aceea, luând ca exemplu poziția lui Pitagora, care se socotea a fi doar un „căutător de înțelepciune”, Lactanțiu afirmă că filosofia trebuie înțeleasă drept „căutătoare de înțelepciune, nu înțelepciunea însăși. Dacă facultatea de a găsi adevărul ar exista în filosofie, dacă acest studiu ar fi ca un drum spre înțelepciune, ar trebui să se găsească odată această înțelepciune. Cum însă de atâta vreme și prin atâta cheltuială de inteligență filosofia caută înțelepciunea fără să fi găsit-o, înseamnă că înțelepciunea nu se găsește în orizontul filosofiei”.[911]

Prezența filosofiei în preocuparea Bisericii primare este așadar pe de o parte subiectivă, pe de altă parte adițională. Ajutorul concret pe care îl oferă se asimilează numai în legătură cu „adevărul de credință” și conștiința manifestării unei credințe autentice. Pe de altă parte, din punct de vedere apologetic, filosofia se transformă rapid, ajungând de la vechea rivală, la prietenoasa parteneră de dialog și argumentare.

---

910 *Probleme de filosofie şi literatură patristică*, p. 103.

911 Lucius Cealius Firmianus Lactantius, *Divinae Institutiones* (Corpus Scriptorul Ecclesiasticorum Latinorum, vol. XIX), Ed. Samuel Brandt, Viena, 1890, III, 2, 6-8.

I.2. „Prefigurări” ale filosofiei creștine

Procesul de „integrare” a filosofiei în mediul rațional-duhovnicesc al creștinismului se justifică prin **„îmbisericirea” parțială a gândirii antice** și consacrarea ei în dimensiunea existențială și eclesială a Adevărului Întrupat. Sunt de remarcat aici trei factori culturali, de care se leagă într-o anumită măsură dezvoltarea creștinismului: ***gnosticismul, iudaismul*** și ***elenismul***. Cea mai fericită direcție prin care am putea caracteriza aceste trei elemente prefigurative ale tradiției creștine ar fost aceea de ***anunțare***, fie ea și parțială, a marii lucrări ce urma să se împlinească. Iată de ce, în viziunea teologului grec Nikos Matsoukas, cei trei factori culturali sunt deosebit de importanți pentru înțelegerea mesajului teologic. El vorbește în acest sens despre un caracter evaluativ și totodată curativ prin care creștinismul se impune asupra elementului filosofic. „Creștinismul pătrunde precum lumina și se dovedește un crâncen judecător și vindecător al tuturor. Din punct de vedere istoric și filosofic, este extrem de importantă relația creștinismului cu cei trei factori culturali de mai sus”.[912]

I.2.a. Iudaismul

Legătura creștinismului cu iudaismul reiese din parcursul istoric al Bisericii din Ierusalim. Noul Sion este zidit de Mântuitorul Hristos pe temeliile Legii Vechi, după cum El Însuși vestise în timpul activității Sale de propovăduire: „Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc”.[913] De aici înțelegem că rânduiala Noului Legământ nu desființează efectiv tradițiile, cultura sau rânduielile vieții liturgice din mediul iudaic, ci le altoiește și desăvârșește, pregătindu-le pentru ceva mult mai înalt. Se pune astfel început unei ascendențe, menită să completeze și să plinească lipsurile vechilor norme. Întregul proces de interacțiune se poate explica cel mai bine din punct de vedere istoric. În felul acesta, perspectiva eshatologică pe care o propune creștinismul se regăsește și se explică implicit în creație și în istorie. Această legătură trebuie să existe în abordarea fiecărui cercetător sau exeget, în scopul de „*a aprecia cum se cuvine relația creștinismului cu iudaismul și cu elenismul și pentru a semnala consecințele filosofice*

[912] Nikos Matsoukas, *Istoria Filosofiei Bizantine,* p. 50.
[913] Matei 5, 17.

ale învățăturii creștine despre Dumnezeu, lume, om, comunitate și activități omenești în istorie”.[914]

Teologul catolic Jaroslav Pelikan evidenţiază faptul că „*primii creștini au fost evrei*”. În felul acesta, noua lor credință se descoperă și se afirmă în „*continuitate cu cea veche*”. Acest adevăr este confirmat în primul rând scripturistic, astfel încât, încă din primele capitole ale Faptelor Sfinților Apostoli, aflăm că „membrii Bisericii din Ierusalim, pe care Irineu o numea «*Biserica din care au răsărit toate bisericile, capitala (Metropolis) cetăților noului legământ*», îl urmau pe Iacov, care, ca «frate al Domnului», era un fel de «calif», refuzând să accepte o ruptură radicală între viața lor anterioară și noul statut. Recunoșteau fără îndoială că se întâmplase ceva nou – nu cu desăvârșire nou, dar ceva de curând restaurat și împlinit”.[915] Treptat, comunitatea iudeo-creștină a Bisericii din Ierusalim începe să se organizeze: punerea laolaltă a bunurilor, rugăciunile făcute în comun, frângerea pâinii, prezența zilnică la templu, toate laolaltă le transformă existența, canalizându-i mai mult în direcția preceptelor Legii celei Noi. Ei lasă totul, primesc Botezul „în numele lui Iisus Hristos” și intră în comuniunea sfinților.[916]

Marele istoric bisericesc, Eusebiu de Cezareea, afirmă că majoritatea creștinilor din Ierusalim erau evrei convertiți, mulți dintre ei membri ai „familiei” Mântuitorului Hristos, descendenți din neamul lui Iuda.[917] În acest caz, se poate spune că Biserica din Ierusalim „apare ca supraviețuitoarea în totalitate a primei biserici iudeo-creștine, conduse

---

914 Nikos Matsoukas, *Istoria Filosofiei Bizantine*, p. 55.

915 Jaroslav Pelikan, *Tradiţia Creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei. Naşterea tradiţiei universale (100 - 600)*, vol. I, Traducere de Silvia Palade, Ed. Polirom, Bucureşti, 2004, p. 36-37.

916 *Originile creştinismului*, Colecţie de studii şi articole, Introducere de Pierre Geoltrain, traducere de Gabriela Ciubuc, Ed. Polirom, Bucureşti, 2002, p. 21.

917 El arată astfel că, „după moartea mucenicească a lui Iacov şi după nimicirea Ierusalimului, care a urmat curând după aceea, apostolii şi ucenicii Domnului, care mai rămăseseră încă în viaţă, s-au strâns de pretutindeni, după cum se spune, în jurul rudelor după trup ale Domnului – au ţinut sfat cu toţii şi s-au întrebat: cine anume ar fi vrednic să fie urmaş al lui Iacov? La care toţi au răspuns într-un singur glas că Simeon, fiul lui Cleopa, despre care se făcea amintire în cartea Evangheliei, e vrednic să urce pe scaunul episcopal al acestei biserici, ca unul care era, cum se spune, văr al Mântuitorului. Într-adevăr Hegesip istoriseşte că Cleopa era frate a lui Iosif” – vezi: Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească…*, p. 119.

de către Iacov".[918] Este adevărat că sămânța creștinismului nu a lipsit niciodată din Ierusalim, în cadrul tradiției de limbă aramaică. Cu timpul însă, Palestina a găzduit apariția unor numeroase comunități creștine vorbitoare de limbă greacă, în care au fost incluși și convertiții păgâni. „Mama Bisericii", așa cum era numită Biserica din Ierusalim, a cedat locul altor centre importante ale creștinismului primar. Biserica din Cezareea Palestinei, de pildă, a fost ridicată de Origen, care a învățat aici în perioada 231-251, în rândul celor mai de seamă centre teologice ale Orientului Mijlociu. La rândul lor, Bisericile din Neapolis, Sebasta sau Decapolis au reușit să-și câștige independența în lupta cu iudaismul. Alte orașe palestiniene, legate de începutul creștinismului au fost și cele din Tir, Beirut și Damasc, fiecare beneficiind de scaun episcopal și orânduire clericală.[919]

Raportul dintre iudaism și creștinism a fost dintru început unul paradoxal. Dacă, pe de o parte, iudaismul a respins în mod radical credința și orânduirea creștină, creștinismul a păstrat cu sfințenie valorile Vechiului Testament, integrându-le în noua sa învățătură și socotindu-le inspirate. În această stare de fapt, justificarea creștinilor a avut în vedere „*învățătura monoteismului triadic*". Aceasta este susținută prin ***realitatea, necesitatea și autoritatea teofaniilor***, „ca fapt central al istoriei și prorociilor Vechiului Testament ... În aceste teofanii, teologii exegeți, de la Sfântul Apostol Pavel, Sfântul Ioan Evanghelistul, Iustin și Irineu, până la Sf. Grigorie Palama și cei de după el, au văzut prezența Logosului neîntrupat, a doua Persoană a Sfintei Treimi".[920]

Din punct de vedere teologic, tradiția iudaică are un caracter complementar în noua orânduire creștină. Așa se face că, dincolo de dominanta mesianică și implicit prefigurativ-simbolică, iudaismul este valorificat în tradiția creștină prin numeroasele teofanii pe care și le-a asumat și valorificat. Pornind de la această premisă, Nikos Matsoukas vorbește despre o potențare triadică a monoteismului iudaic. Această abordare se introduce foarte bine în logica hristologică a teologiei creștine, astfel că învățătura de credință a Bisericii nu poate fi explicitată numai prin trimiteri terminologice, ci mai ales

---

[918] Jean Danielou, *Biserica primară...*, p. 62.
[919] Pierre Maraval, *Christianity in the midle east, in the 2 and 3 centuries,* in *Christianity. A history in the Midle East,* London, 2005, p. 74.
[920] Nikos Matsoukas, *Istoria Filosofiei Bizantine,* p. 56.

prin „istoria și teologia teofaniilor în tradiția ermineutică a teologilor ortodocși”.[921] Însuflețiți de acest imbold în spiritul promovării și mărturisirii învățăturii de credință într-un mod autentic, Părinții primelor veacuri creștine „au adaptat în mod creator învățătura lor la cerințele mediului cultural, fără să taie punțile spre evenimentele istorice și faptele de viață”. Prin urmare, „toți cei care nu înțeleg acest lucru vorbesc despre teologie numai ca descriere a relațiilor veșnice din Sfânta Treime, trecând cu vederea în întregime teologia patristică, care este *oikonomia,* cu alte cuvinte istoria teofaniilor în creație și în istorie, cu accent pe **teofania centrală**, adică *înomenirea lui Dumnezeu Cuvântul, a doua Persoană a Preasfintei Treimi*”.[922]

Înțelegem din cele de mai sus că *teofaniile* pot fi socotite o dovadă concretă în vederea afirmării legăturii și continuității dintre iudaism și creștinism, în sens apologetic. „Cu venirea lui Mesia și cu instituirea noului sacrificiu, - afirmă profesorul Ioan Gh. Savin – Legea veche, care era umbra Legii noi și «un pedagog către Hristos», cum o numește Sfântul Apostol Pavel, încetează. Rolul ei se terminase. Păstrarea ideii curate despre Dumnezeu și vestirea venirii Mântuitorului fusese misiunea ei. În toată această desfășurare a Vechiului Testament se vede unitatea și continuitatea unui plan al iconomiei divine, începută de la Adam și încheiată prin venirea în lume a Mântuitorului Hristos. Această venire este desăvârșita realizare a planului prin creștinism”.[923] Din acest punct de vedere, putem vorbi despre calitatea Vechiului Testament de a fi „sursă de cunoaștere a credinței creștine”, confirmată prin: 1. Dezvoltarea cosmologiei monoteiste; 2. Proclamarea prin intermediul profețiilor a vechimii creștinismului; 3. Rolul său în definirea cultului religios și a drepturilor ecleziale din Biserică; 4. Aprofundarea credinței celei adevărate (prin scrierile sale canonice); 5. Consacrarea legământului religios dintre Dumnezeu și om; 6. Descoperirea principalelor coordonate morale în legătura dintre Dumnezeu și om etc.[924]

---

[921] Ibidem, p. 57. Excluderea acestor certitudini vechi-testamentare s-ar datora în principiu procesului intensiv de elenizare la care a fost supus creştinismul în perioada sa de formare.
[922] Ibidem, p. 56.
[923] Ioan Gh. Savin, *Apărarea credinţei. Tratat de apologetică*, ediţie îngrijită de Dora Mezdrea, postfaţă de Aurel Savin, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 106-107.
[924] Von Harnack, *Istoria Dogmei,* p. 61.

Pe de altă parte, neînțelegerea corectă a legăturii cu Noul Legământ a generat ample disensiuni pe plan interpersonal și doctrinar între iudaism și creștinism.[925] În acest sens, Noul Testament oferă indicii foarte clare, înfierând de multe ori „caracterul orb și încăpățânat al iudaismului. Domnul nostru, cei doisprezece Apostoli și Sfântul Apostol Pavel au suferit prigoană din mâna poporului ales. Și aceeași soartă au avut și cei ce au urmat după dânșii... Evanghelia Sfântului Apostol Matei ar putea fi cu ușurință socotită o veritabilă apologie a creștinilor împotriva atitudinii oficiale abordate de iudei”.[926] Așezându-se sub semnul divergenței și individualismului ideologic, iudaismul devine „*matricea a nenumărate erezii, deoarece a pierdut credința în Sfânta Treime și relația sa concretă cu istoria*”. În înțeles concret, prin neacceptarea Noului Legământ, iudaismul a generat ereziile triadologice și hristologice. Monarhianismul, de pildă, atât din perspectiva sa dinamică, cât și modalistă, „constituie o erezie iudaizantă, din moment ce respinge monoteismul triadic al Vechiului Testament. Un astfel de **monoteism antitrinitar greșit** nu este promovat mai întâi de concepțiile filosofice, ci de elementele pur iudaice ale acestei învățături eretice. Aceste premise ale credinței iudaice în mediul general eretic au constituit, după învățătura teologică și istoriografică ecleziastică, prima matrice a ereziei”.[927]

I.2.b. Elenismul[928]

În zorii apariției sale, creștinismul a rezonat, pe de o parte, cu vechile obiceiuri iudaice, dar și cu tradițiile și cultura neamurilor în

---

[925] Iudeii care nu au acceptat mesajul creştin au început să răspândească zvonul că creştinismul este în fapt o erezie, o credinţă ilegitimă tradiţiei mozaice. În felul acesta, nesocotind dumnezeirea Fiului lui Dumnezeu înomenit, în autoritatea Sa mesianică, iudeii radicalişti „Îl pierd pe Dumnezeul Treimic Însuşi, care S-a revelat în istoria lor şi a devenit accesibil prin intermediul teofaniilor” (Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, p. 58-59).

[926] Paul Schanz, *A Christian Apologety*, vol. I: „God and Nature”, translated by Rev. Michael F. Glancey and Rev. Victor J. Schobel, Frederick Puset and Co., New York, 1891, p. 21.

[927] Ibidem, p. 59.

[928] Ca fenomen cultural, istoric şi religios, ***elenismul*** vizează două direcţii. Prima dintre ele desemnează conştiinţa modernă şi medievală a spiritului grecesc, însumată în identitatea locuitorilor din Grecia antică şi totodată spiritul lor clasic. Cea de a doua se referă la perioada istorică a civilizaţiei greceşti din zona Mării Mediterane, începând de la Alexandru cel Mare (356-323 î.Hr.) şi până la expansiunea romană din secolele 1 şi 2 de după Hristos, numită de asemenea și „perioada elenistică” (*The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, Oxford University Press, New York, Oxford, 1991, p. 912).

care a pătruns prin kerigma apostolică.[929] În mare parte, acest început este dominat de spiritul elenistic, ca fundament al filosofiei antice și liant pentru întreaga cultură din perioada precreștină. În felul acesta, elenismul ca sistem complex de cultură și spirit social a devenit prin reprezentanții săi un veritabil „creuzet de variate și complexe elemente culturale ale Orientului". „Stoicii, scepticii, Filon, neoplatonicii și alții înaintează pe o cale continuă și fără obstacole, prezentând în mod paradoxal, într-o vastă complexitate, un trunchi organic, unitar, componentă de bază a lumii și a culturii ei".[930]

Intensitatea promovării elenismului în cultura universală și impunerea sa ca element prim în dialogul religiei cu filosofia și știința s-a datorat în primul rând persuasivității limbajului folosit. Sub această formă s-au perpetuat valorile culturii mediteraneene, împinse de Alexandru Macedon până în cele mai îndepărate colțuri ale Orientului. Mai mult, atât de mare a fost puterea spiritului grecesc sau elenistic, încât cei mai mulți dintre istorici afirmă pe bună dreptate că Imperiul Roman s-a fundamentat pe civilizația greacă. Acesta a fost singurul lucru pe care nu au putut să-l cucerească. Pe de altă parte, în interacțiune cu iudaismul, elenismul a avut de dat o luptă mai grea. Mai întâi, comunitatea iudaică și-a păstrat identitatea/individualitatea prin tradiția religioasă și prin nealterarea memoriei naționale. A fost *singurul popor antic a cărui identitate a supraviețuit parțial înaintea expansiunii Imperiului Roman*. „În fapt a supraviețuit atât procesului de elenizare, cât și celui de romanizare. În al doilea rând, numai în iudaism vom găsi o respingere a culturii grecești exprimată ideologic, *prin scrieri* mai degrabă decât prin practică... În cele din urmă, receptarea completă a elenismului de către iudaism a prefigurat dezbaterea creștină asupra culturii grecești".[931]

Pe de altă parte, elenismul s-a impus în societatea antică prin latura speculativă și logică a gândirii sale. Reușind să transpună elaborările conceptuale în palierul practic, spiritul elen a devansat civilizația orientală prin simpla, eficienta și totodată conștienta asumare a „științei speculative", socotită pe bună dreptate „un produs al gândirii

---

[929] Cf. Mt. 28, 19.

[930] Nikos Matsoukas, *Istoria Filosofiei Bizantine*, p. 56.

[931] Anthony Kaldellis, *Helenism in Bizantium. The transformation of Greek identity and the Reception of the Classical Tradition*, Chambridge Unicersitzy Press, New York, p. 25.

grecești”. Startul acestei căutări, îndreptată printre altele și spre căutarea cunoașterii lui Dumnezeu, „l-au constituit observațiile empirice ale egiptenilor și caldeenilor, făcute în vederea unei utilități reale sau închipuite – măsurarea pământului sau predilecția evenimentelor viitoare. Filosofii cei mai timpurii ai Greciei (născuți în cetățile din Asia Mică...) au preluat câteva rezultate generalizante din acumularea îndelungată și laborioasă, **însă nespeculativă**, de fapte și metode a preoțimilor libere din Egipt și Babilonia, intrând apoi pe noile căi ale speculației cosmologice, fără a ține cont de tradiția autoritaristă, și ale gândirii deductive cu privire la numere și la figuri geometrice, fără a ține cont de utilitatea imediată”.[932] Din scrierile lui Socrate sau Pitagora se poate observa prima desprindere oficială a filosofiei de știință, impusă în primul rând prin *dorința de a descoperi fericirea*. Fără să se supună vreunui deziderat religios, filosofia elenistică a dobândit mai mult un caracter rațional, neactivând în consecință sentimentul religios. Cu toate acestea, „religia și speculația liberă nu au încetat să interacționeze”, deși în multe privințe ele și-au menținut independența. Așa se face că, „datorită unei noi dezvoltări a religiei..., credințele mult mai clare și mai vii despre nemurirea sufletului și despre viitoarea recompensă și pedeapsă au ajuns să fie susținute la nivel popular; deși filosofii cu gândire religioasă au căutat să imprime acestor doctrine concepția generală a unei guvernări providențiale a universului”.[933]

Din cele arătate mai sus înțelegem că, în perioada de început, competiția s-a dat între gândirea speculativă a elenismului și latura miticizată a religiei, de cele mai multe ori legată de tradiția orientală. Evoluția sa a fost, prin urmare, una sincretistă, fără să mențină sau să definească o direcție conceptuală stricto-sensu, putându-se admite în latura sa pozitivă chiar „*o adevărată sete de revelație*”. Din acest punct de vedere, elenismul nu poate fi judecat drept o *perioadă plină de scepticism*, ci dimpotrivă, așa cum afirmă majoritatea apologeților creștini, este pământul dintre neamuri unde urma să încolțească rădăcinile creștinismului. În acest context, elenismul reprezintă poziția etalon a civilizației păgâne în dialogul cu monoteismul triadologic, revelat în teofaniile vechi testamentare. El se ridică dincolo de misticismul

---

932 Tomas Whittaker, *Neoplatonismul: un studiu asupra istoriei elenismului*, traducere și îngrijire ediţie: Alexandru Anghel, Ed. Herald, Bucureşti, 2007, p. 21.
933 Ibidem, p. 31.

oracolelor, afirmându-se în conceptele marilor bărbați ai culturii și filosofiei grecești: Homer, Socrate, Platon, Pitagora, Plotin, neoplatonicii și alții. În consecință, „elenismul a încercat din răsputeri să descopere dincolo de politeism o unitate dumnezeiască, o forță autentică capabilă să adune laolaltă toate tainele vieții și implicit ale morții. Oamenii erau deja obișnuiți de a identifica zeii greci și romani cu cei autentici: Zeus cu Jupiter, Baal și Amon Ra; preoții din Babilon și Egipt deja dezvoltaseră o doctrină despre zeii lor, ca forme de manifestare ale unui singur dumnezeu. Elenismul a mers însă mai departe și a așezat toate aceste încercări sub numele atributelor abstracte, vorbind despre ***Ființă*** sau ***Esență Unică***, asociindu-L pe Dumnezeu *Cauzei Supreme a tuturor lucrurilor*".[934]

Definirea realităților transcendentale, ca elemente cheie mediului sincretic al lumii antice, se regăsește în afirmarea celor trei tendințe ale vieții, gândirii și culturii elenistice: *monoteismul*, *dualismul* și *ierarhia*. Acestea sunt elementele de referință la care apelează filosofia precreștină, atât în perioada clasică cât și în cea elenistică. Mai mult, ele capacitează nu doar sfera gândirii speculative, ci și formele vieții interioare a omului. În felul acesta, „***monoteismul*** – ca, de exemplu, cel al filosofilor prescolastici, al atomiștilor, al stoicilor și al altora – reunește dimensiunea sensibilă și cea inteligibilă (*noytos*). **Dualismul** – ca de pildă cel al pitagoreicilor și al platonicienilor, împreună cu rafinatul geniu grec – promovează opoziția și în același timp ciocnirea între sensibil și inteligibil, între suflet și trup, între materie și spirit. Nemuritoare, pură și incoruptibilă este doar lumea inteligibilă, în timp ce lumea sensibilă constituie «devenirea» coruptibilă. În fine, *ierarhia*, ce caracterizează mai mult lumea homerică și religia greacă populară, este o lume a unei legi cosmice coerente".[935]

Sub acest triptic, generat de legătura și continuitatea dintre iudaism, elenism și, implicit, creștinism, s-a gândit mediul de dezvoltare și cadrul general de apariție a „noii gnoze". Ceea ce trebuie remarcat însă este capacitatea sa cu totul originală de adaptare la aceste sisteme, generată de încredințarea totală că Însuși Fiul lui Dumnezeu s-a pogorât în lume, „*chip de rob luând*" spre mântuirea și ridicarea întregului

[934] E. von Dobschütz, *Christianity and Hellenism*, in „Jurnal of Biblical Literature" vol. XXXIII, part IV, 1914, p. 246-247.
[935] Nikos Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, p. 67.

neam omenesc. Adevărurile doctrinare ale Bisericii au fost astfel exprimate prin *îmbisericirea unei părți a terminologiei grecești și adaptarea ei la necesitățile eclesiale*, găsindu-se în felul acesta capacitatea logică de a rezona cu realitățile concrete ale vieții.[936]

I.2.c. Gnosticismul

Principalele preocupări ale gnosticismului, ca fenomen de factură conceptuală, au în atenție interpretarea realității și a unor perspective soteriologice, dezvoltate cu precădere în primele două veacuri creștine. În ceea ce privește prima preocupare, gnosticismul uzitează de o metodologie dualistă, împărțind, pe de o parte, experiența omenească într-o direcție bună sau autentică a sufletului și delimitând, pe de altă parte, o direcție rea sau iluzorie, pe care o atribuie în general materiei. De această viziune se leagă și concepția despre mântuire, care este în mod radical despărțită de trup și de orice altă formă „grosieră" care ar putea lega în vreun fel sufletul de materie. Din multitudinea de forme și concepte pe care le-a adoptat în definirea crezului, cea mai cunoscută este, așadar, poziția sa dualistă și promisiunea eliberării sufletului din „chingile" materiei.[937]

„Fenomen sincretic special", însumând elemente iudaice și elenistice, gnosticismul rămâne totuși original prin spiritul său autonom. Formarea sa ca sistem ideologic, conceptual și simbolistico-mistic este structurată pe trei paliere: **misticismul oriental, filosofia greacă** și **Evanghelia lui Iisus**. Niciuna din ele nu reprezintă o constantă în dezvoltarea doctrinară a gnosticismului, care, după cum am afirmat mai sus, a reușit să-și păstreze o oarecare autonomie. Astfel, dacă ar fi să analizăm separat confluențele de care se încarcă până a ajunge la forma finită a exprimării sale, în primul palier de influență, cel

---

936 „Prin adoptarea unui limbaj simbolic şi filosofic de către *teologie*, afirmă Nikos Matsoukas, un eveniment istoric, adică răstignirea şi învierea lui Hristos, înlocuieşte direct şi imediat actul şi practica religiilor misterice. Aceasta o poate reuşi doar o credinţă vie şi puternică, având un mod de gândire pe deplin coerent. Continuând tradiţia Evangheliştilor sinoptici, Evanghelistul Ioan îi atribuie pentru prima oară lui Hristos denumirea de Logos, care poate avea legătură cu Sofia (Înţeleciunea) din Vechiul Testament, de altfel de provenienţă elenistică, care constituie fără nicio îndoială termenul tehnic al filosofiei stoice, care de la Heraclit şi stoici a ajuns în cele din urmă la Filon" (Nikos Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, p. 72-72).

937 *The Modern Chatolic Encyclopedia*, Edited by Michael Glazier and Monika K. Hellwig, The Liturgical Press, Collegeville, Minessota, 1994, p. 347.

Oriental, se poate distinge ideea și convingerea că „*materia în sine este rea și că, prin urmare, Dumnezeu-Tatăl, ca Forță supremă, nu ar fi putut să creeze lumea. De aici provenind invenția unui demiurg, privit separat de Dumnezeu-Creatorul din Vechiul Testamnt. Prin urmare, asemenea doctrinei dochetiste,*[938] *Răscumpărătorul, a cărei divinitate era apărată de gnostici, nu s-a întrupat, ci a luat numai în aparență asemănarea umanității noastre. Apoi, din **filosofia greacă** au fost luate nu numai «armele» dialecticii, de apărare și atac, ci și matrițele intelectuale, de care ideile orientale erau de cele mai multe ori lipsite; și poate, de asemenea, într-o viziune mai generală, părerea exagerată despre natura lui Dumnezeu. Finalmente, **Evanghelia lui Iisus** a completat materialul supranatural din care curentul gnostic a luat naștere, din dorința de a se contura într-o filosofie consistentă de viață*". Tocmai din această cauză trebuie știut foarte clar că *Evanghelia lui Iisus*, invocată de curentele gnostice, se deosebește de *Sfintele Evanghelii*, recunoscute în canonul Sfintei noastre Biserici. Lucrarea ar conține mai multe învățături ale Mântuitorului, consemnate în scris sau preluate pe cale orală și transmise Sfinților Apostoli în perioada de după Înviere. Aici ar fi cuprinse cele mai profunde învățături și „gnoze", pe care s-a fundamentat cea mai însemnată parte a filosofiei gnostice. Sunt de amintit în acest sens, Evangheliile apocrife ale lui Toma, Filip sau Iuda, Marea și Mica Carte a Întrebărilor Mariei și Evanghelia Desăvârșirii.[939]

Deși existent multă vreme independent de tradiția creștină, dezvoltând o filosofie de cele mai multe ori *cosmologică*, fenomenul

---

[938] Cuvântul dochet provine din grecescul *dokein* care se traduce prin „a părea", de unde şi atributul de „aparenţă". Din punct de vedere conceptual, dochetismul defineşte una dintre cele mai vechi erezii creştine, după care, în timpul vieţii Sale pământeşti, Mântuitorul Hristos nu S-a întrupat în mod real, ci numai în aparenţă. Pe de altă parte, în forma sa radicală, dochetismul afirma că „Hristos s-a născut fără nicio participare a materiei şi că toate faptele din viaţa Sa, inclisuv răstignirea, au fost doar aparenţe; în consecinţă, ei negau învierea şi înălţarea la ceruri". În varianta sa moderală, se accepta existenţa a cel mult unui corp eteric sau celest în persoana Mântuitorului Hristos, cu mari rezerve în legătură cu implicarea acestuia în lucrarea văzută, patimile şi suferinţa Domnului – vezi aici: Adolf von Harnack, *Istoria Dogmei. Introducere în doctrinele creştine fundamentale*, traducere şi îngrijire ediţie de Walter Fotescu, Ed. Herald, Bucureşti, 2007, p. 72, nota 2.

[939] Rev. Bernard J. Otten, S.J., *A Manual of the History of Dogmas*, vol. I, The Developement of Dogmas during the Patristic Age, 100-869, Herder, London, 1917, p. 101.

gnostic se apropie foarte ușor de Biserică de unde începe să preia, evident în mod greșit, mesajul evanghelic pe care îl transpune mai apoi în diferite scrieri și însemnări cu caracter necanonic.[940] Cele două direcții prin care se caracterizează, deosebit de interesante din punct de vedere apologetic, sunt: 1. **dualismul**, mărginit de granițele unei plerome ierarhice și 2. **gnoza** (cunoașterea) unitară a realităților universale ca „mișcare necesară și mântuitoare".

Dualismul gnoseologic a luat naștere din tendința de separare a planurilor existențiale. Materia și spiritul au fost așezate separat, constituind două realități diferențiale din punct de vedere calitativ, indispensabile, de altfel, existenței umane. Sub această formă conceptuală, **materia** reprezenta în fapt „realitatea inferioară și stricăcioasă (coruptibilă), în timp ce **spiritul**, adică elementul inteligibil, este lumea superioară și incoruptibilă. Aceste două realități se împletesc între ele: *universul și omul formează un întreg și o unitate*". Prin urmare, gnosticii socoteau că „în lumea materială sunt captive scânteile lumii inteligibile, veșnice și nestricăcioase, altfel spus mințile (nous), sau sufletele (psihe)". Cu toate acestea între planurile materiei și ale spiritului, „se structurează o pleromă ierarhizată a divinităților secundare. Acestea au mișcări dezordonate; se amestecă în calea dramatică a naturii și a istoriei, apoi iarăși se eliberează, mergând către lumea superioară și incoruptibilă a spiritului".[941] Legătura celor două realități, atât de diferite din punct de vedere structural, se activează prin intermediul *eonilor* prin care se oferă **gnoza** și este dezlegat sufletul de legăturile coruptibile ale lumii materiale. Înțelegem de aici că dualismul gnoseologic își găsește rezolvarea prin gnoză, ea

[940] Primul contact dintre teologie şi gnosticism, certificat istoric, este cel dintre Sfânta Evanghelie de la Ioan şi **Secta Mandeenilor**. Aceştia practicau o „religie neobişnuită, nici creştină, nici evreiască, deşi nu e ruptă cu totul de acestea". Unii cercetători, printre care şi Francis Burkitt, susţin că adepţii acestei secte ar fi provenit dintre ucenicii necreştini ai Sfântului Ioan Botezătorul. Ei ar fi contestat autenticitatea Evangheliei a IV-a, atribuindu-o Sfântului Ioan Botezătorul. Tot despre acesta, gnosticii spuneau că ar fi sălaş al Logosului Dumnezeiesc. Din punct de vedere practic, Sfântul Ioan Evanghelistul se pare că şi-a alcătuit scrierea pentru a lămuri, printre altele, anumite probleme legate de Personana Logosului Înomenit, Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru (vezi aici Francois C. Burkitt, *Biserica şi gnoza. Un studiu asupra gândirii şi speculaţiei creştine din secolul al II-lea*, traducere și îngrijire ediţie de Alexandru Anghel, Ed. Herald, Bucureşti, 2008, p. 17.

[941] Nikos Matsoukas, *Istoria Filosofiei Bizantine,* p. 51.

fiind așadar capacitatea de „autocunoaștere a identității fiecărui suflet și percepție a unității funcționale a universului", constituind totodată „*poziția cheie pentru ascensiunea omului în lumea pură a spiritului*".[942] Pornind din acest punct, profesorul grec Nikos Matsoukas intuiește o posibilă regăsire a gnozei în dimensiunea ei ritualică și teurgică, folosită în scopul precis al „integrării corecte a omului în univers". În consecință, filosofia gnosticismului „admite o morală care are legătură cu cosmologia și antropologia". Acest deziderat a generat la rândul său două moduri de manifestare divergente: „1. viața ascetică extremă și evitarea plăcerilor materiale și 2. insațiabila satisfacere a fiecărei plăceri, până la epuizarea totală a materiei și deschiderea drumului pentru gnoza pură și eliberatoare".[943]

Apropierea dintre gnosticism și creștinism ar putea fi evaluată în primă instanță din punct de vedere **temporal**,[944] ținând cont de faptul că „din punct de vedere istoric, gnosticii n-au precedat pe creștini". Această supoziție, aparținând teologului britanic Francis C. Burkitt, s-ar justifica prin faptul că, dincolo de rădăcinile ancestrale ale acestui curent, „factorul determinant care a condus la descoperirea acestor sisteme a fost ceva inerent creștinismului și credințelor primilor creștini".[945] Pe de altă parte, în același context s-ar putea vorbi despre o **apropiere metodologică** a transmiterii mesajului sacru. Această convergență justifică oarecum cunoașterea și experierea reciprocă a celor două elemente teologico-culturale.[946]

Analizând fenomenul gnostic în raport cu tradiția eclesială, savantul german Adolf von Harnack vorbește despre o potențare apologetică a

---

942 Ibidem, p. 52.

943 Ibidem, p. 52.

944 Chiar dacă, în virtutea caracteristicii sale sincretiste gnosticismul se regăseşte în vechile tradiţii orientale, în istoria Bisericii primare el este precedat de trei etape prin care se ajunge efectiv la formarea şi conturarea sa conceptuală: 1. iudaismul heterodox – ca mediu originar de manifestare; 2. creştinismul heterodox al lui Simon Magul şi al nazarinenilor şi 3. gnosticismul propriu-zis (Jean Danielou, *Biserica primară. De la origini până la sfârşitul secolului al treilea*, traducere din limbafranceză de George Scrima, Ed. Herald, Bucureşti, 2008, p. 73).

945 Francois C. Burkitt, *Biserica şi gnoza*, p. 20-21.

946 „Scriitorii bisericeşti au preferat să se bazeze în general pe tradiţia păstrată în Sfintele Scripturi, dar atunci când le examinăm pe ultimele, aflăm că ele însele sunt exemple ale metodei gnostice. «Aşa grăieşte Domnul» spun profeţii: cu ce diferă această formulă de pitagoreica *Ipse dixit*? Ba mai mult, formula «Adevărat vă spun vouă» a lui Iisus este în esenţă modul gnostic de predare a învăţăturii" (Francis C. Burkitt, *Biserica şi gnoza*, p. 21).

adevărului revelat. Dincolo de faptul că sincretismul gnozei aducea cu sine pericolul unei „secularizări acute a creștinismului", se impune cu necesitate afirmarea unei cunoașteri îndreptate spre mântuire, ca menire principală pentru „adevărata gnoză". În felul acesta se poate înțelege relația dintre „predica creștină" și „gnoza înțelepciunii lui Dumnezeu". Chiar și Sfântul Apostol Pavel propovăduise „*o gnoză antinomică, iar bisericile din imperiu concepeau înțelepciunea creștină ca λογικη λατρεια, în acord cu concepțiile lor grecești. Ele au combinat misterul cu o minunată deschidere, spiritualul cu riturile cele mai nesemnificative, și au căutat astfel, prin modul lor de organizare și printr-o «viață filosofică», să realizeze idealul spre care tindea atunci spiritul religios elenic – anume o comuniune, sau frăție, care pe baza unei revelații Divine să intre în posesia cunoașterii supreme și să realizeze viața sfântă; cunoașterea aceasta urma să fie comunicată nu prin discuții raționale, ci prin consacrări misterioase și eficiente și prin doctrine revelate*".[947] În consecință, se poate spune despre „gnoza creștină" sau „adevărata gnoză" că **nu implică o raționalitate stoicistă**, fiind în primul rând legată de dobândirea mântuirii.

Unul dintre cele mai importante criterii de evaluare a gnosticismului în raport cu învățătura Bisericii creștine este Revelația. Ea face diferența între *adevărata* și *falsa gnoză*. Prima se caracterizează prin smerenie și permanenta raportare la credință, cea de a doua prin egoism și autonomie exacerbată. Filosoful englez Henry L. Mansel afirmă în consecință faptul că „cunoașterea profesată de învățătorii gnostici era o cunoaștere menită să subordoneze revelația lui Hristos speculațiilor filosofiei omenești – o cercetare curioasă, ce căuta o înțelegere a lui Dumnezeu, nu în lucrurile în care s-a revelat El Însuși, ci în lucrurile în care nu s-a revelat – o cercetare care, sub pretenția de a oferi un înțeles mai adânc și mai spiritual revelației creștine, și-a dezrădăcinat de fapt propriul temei supunându-l unor teorii incomparabile cu primele sale principii – teorii inventate de oameni, provenite din filosofiile păgâne, și făcând din aceste filosofii criteriul și țelul revelației, în loc să privească revelația ca pe o dezvăluire făcută de Dumnezeu a acelor adevăruri pe care înțelepciunea omenească și-a dorit să le vadă și nu le-a văzut".[948]

---

[947] A. von Harnack, *Istoria Dogmei*, p. 69.

[948] Henry L. Mansel, *Ereziile gnostice din primele două veacuri*, traducere din limba engleză de Laurian Kertez, Ed. Herald, Bucureşti, 2008, p. 15-16.

În virtutea caracterului său dualist, gnosticismul nu poate explica nicidecum întruparea și înomenirea Logosului dumnezeiesc, Fiul Tatălui și cea de a doua Persoană a Sfintei Treimi. Era în stare să admită unirea celor două realități, materială și spirituală, prin intermediul unei „plerome ierarhice”, dar nu putea admite nicio clipă prezența Ființei Atotputernice în concretul existenței omenești. Acest deficit se va transmite din păcate în conceptul de autonomie, invocat tot mai adesea în lumea secularizată.[949] Este vorba, prin urmare, de *erezia deismului* în accepțiune modernă.[950]

---

[949] Învăţătura Bisericii arată că legătura dintre creaţie şi creator este una intrinsecă. În consecinţă, „orice îndepărtare a creaţiei de Dumnezeu prin intermediul omului provoacă probleme creaţiei însăşi. Iar aceste probleme sfârşesc într-o dramă care, în final, se reduce la înscrierea omului pe traiectoria unui mod de viaţă conform naturii căzute”. În acest sens, Nikos Matsoukas afirmă că „nicio luptă sau strădanie nu trebuie să conducă la despărţirea elementului material, prin epuizarea tuturor energiilor materiei sau prin evitarea ei absolută. Dumnezeu sfinţeşte şi desăvârşeşte creaţia, prin urmare nu rezultă o astfel de necesitate. Materia şi spiritul nu se separă, ci dimpotrivă, se întâlnesc, se reconciliază şi astfel se realizează desăvârşirea lumii create. În acest caz este clar monismul învăţăturii creştine, care se împotriveşte filosofiei dualiste gnostice. Acest monism se fundamentează pe existenţa de Sine a lui Dumnezeu şi pe dependenţa integrală a creaţiei de Acesta. El are o originalitate radicală, în relaţie, de pildă, cu monismul filosofiei presocraticilor şi postsocraticilor” (Nikos Matsoukas, *Istoria Filosofiei Bizantine*, p. 61).

[950] ***Deismul*** este „o variantă monoteistă, care concepe pe Dumnezeu drept Creator al lumii, dar nu acceptă calitatea sa de Ocârmuitor al universului, datorită faptului că lucrurile create ar fi fost înzestrate de Acesta cu legi proprii şi autonome, care permit lumii să atingă scopul existenţei ei fără intervenţia şi ajutorul Creatorului”. În acest context, sub influenţele gnostice, teologia creştină a interpretat transcendenţa lui Dumnezeu în sensul absenţei Sale din creaţie. În consecinţă, există două planuri pe care omul se desfăşoară pentru a ajunge la Ziditorul său: din primul prin gnoză, aşa cum am arătat mai sus, din cel de al doilea prin rugăciune permanentă. În accepţiunea sa modernă, deismul este aşezat în rândul ereziilor moderne, constituindu-se de multe ori drept suport pentru explicarea secularismului. El stă în opoziţie cu ***panteismul*** care „consideră că Dumnezeu se confundă cu lumea, iar omul se postează înaintea creaturii, în loc să se închine Creatorului”. În mod logic, dacă panteismul face abstracţie de transcendenţa lui Dumnezeu, socotind în mod absurd că există riscul să-L confunde/amestece pe Dumnezeu cu lumea, deismul face abstracţie de imanenţa lui Dumnezeu în creaţie, fiindcă separă lumea de Dumnezeu”. Riscurile impuse de doctrina lor, în mare de inspiraţie gnostică, au efect şi răsunet în teologia persoanei şi cosmosului. Prin urmare, „dacă prezenţa lui Dumnezeu în creaţie constituie baza transfigurării ei eshatologice în lumina lui Iisus Hristos, Dumnezeu şi om adevărat, absenţa lui Dumnezeu din creaţie a favorizat apariţia procesului de secularizare care confruntă astăzi creştinismul cu intensitate sporită” (Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Apologetica raţional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, p. 42-44).

Prin urmare, dincolo de inevitabilele neconcordanțe, au existat și câteva puncte comune: 1. creștinismul – singura religie revelată, cu un sistem doctrinar revelat; 2. Hristos este izvorul revelației dumnezeiești, „numai în măsura în care S-a făcut manifestat”, luând în calcul și faptul că, după concepţia gnostică „nu există un Hristos al Vechiului Testament”; 3. învățătura creștină rezidă din „evaluarea critică a tradiției apostolice, scrierile apostolice și doctrina ezoterică transmisă de apostoli conțin același lucru”; 4. Înțelesurile desprinse din Sfintele Scripturi pot fi deslușite folosind metoda alegorică.[951]

I.3. „Filosofia creștină” în context apologetic

Apariția creștinismului oferă o cu totul altă dimensiune întregului sistem de concepte, fie ele dispuse speculativ sau mistic. Interacțiunea cu vechile curente din filosofia și cultura lumii păgâne a avut un rol important în definirea și impunerea noilor valori teologice. Așa se face că, în zorii nașterii sale sau „*la plinirea vremii*”, așa cum spune Sfântul Apostol Pavel,[952] creștinismul a găsit elenismul drept cea mai puternică și proeminentă forță culturală și spirituală, „*un imperiu înlăuntrul Imperiului Roman*”.

Având ca fundament Cuvântul Evangheliei Mântuitorului Hristos, creștinismul s-a ridicat deasupra celorlalte sisteme filosofice, însumând în perceptele și învățăturile sale „adevărata gnoză” sau ***filosofia cea mai presus de filosofie***. Un aport foarte important în construirea acestui parcurs l-au avut primii **Apologeții creștini**. În operele lor găsim o evaluare pertinentă asupra elementelor pozitive și negative pe care le-au lăsat în lume vechile moșteniri și tradiții culturale și spirituale. Ei au rămas fideli *eshatologiei tradiționale* și, implicit, învățăturilor desprinse din Vechiul Testament. Mai mult, din dorința de a evidenția elementele de interacțiune dintre creștinism și filosofie, „ei au elaborat în spirit veritabil creștin tiparul de gândire moral prin care creștinii ne-evrei caracterizează dintru început Evanghelia”. Dialogul cu celelalte discipline a devenit în mare măsură unul *rațional*, mizând pe elemente interdisciplinare pe care le-a folosit în sprijinul argumentării apologetice. În consecință, despre *noua sistemă duhovnicească a creștinismului* Adolf von Harnack spune că „a știut

[951] A. von Harnack, *Istoria Dogmei*, p. 75.
[952] Cf. Gal. 3, 24.

cum să folosească materialul pozitiv tradițional, Vechiul Testament la fel ca și istoria și vederea lui Hristos, pur și simplu ca o verificare și atestare a acestei *religii raționale*, care lipsise până atunci și fusese căutată cu fervoare. În teologia apologetică, creștinismul este conceput ca o dezvoltare religioasă înfăptuită de Dumnezeu Însuși, corespunzând tradiției primitive a omului și *pusă în cel mai pronunțat contrast cu toate religiile naționale și ritualurile ceremoniale politeiste*. Cu cea mai mare energie, ***apologeții** au proclamat creștinismul ca religia spiritului, a libertății și a moralității absolute*. Întregul material pozitiv al creștinismului a fost transformat într-o mare schemă probatorie; religia nu și-a dobândit conținutul din fapte istorice – ea l-a primit prin revelație divină, fapt evident în rațiunea și libertatea umanității – și faptele istorice servesc la atestarea religiei, la elucidarea ei, la răspândirea ei universală și împotriva eclipsării sale parțiale".[953]

Perioada primelor apologii în Biserica primară a fost generată implicit de interzicerea practicării religiei creștine sub pretextul unor acuzații nefondate și nedrepte. Așa se face că însemnările primilor Apologeți erau în fapt „mărturisiri de apărare sub formă scrisă prin care se propuneau răspunsuri acuzatorilor într-o paradigmă intelectuală comparabilă cu cea a demersurilor de acuzare". Aceste analize și meditații teologice pe diverse subiecte de actualitate eclezială pot fi socotite, prin urmare, „dreptul la replică" care viza „justificarea credinței creștine în fața autorităților păgâne; apărarea de atacurile iudeilor sau ale filosofilor vremii; consolidarea în credință prin lămurirea unor aspecte legate de problemele pastorale, morale sau dogmatice ale epocii".[954]

Conținutul „filosofiei creștine" reprezintă, prin urmare, o fericită sinteză de elemente **istorice,** de **rațiune,** de **știință** și de **revelație supranaturală**. Prin intermediul lor, apologetica Bisericii a reușit să identifice „***metoda și logica***" pe care a urmat-o îndeaproape spre justificarea adevărurilor de credință. Astfel, putem spune că latura *istorică* a teologiei însumează, în primul rând, realitatea Întrupării Fiului lui Dumnezeu, viața, faptele, minunile Sale, într-un cuvânt „**Persoana istorică a Mântuitorului**". În Ea se descoperă superioritatea filosofiei creștine în raport cu spiritul filosofiei elenistice. Hristos este, așadar, deasupra oricărui concept și transcende orice fel de închipuire.

---

953 Adolf von Harnack, *Istoria Dogmei,* p. 112-113.
954 *Apologetica Ortodoxă*, p. 139.

Despre El, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful spune că este cu adevărat „Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul Său, primul Său născut și S-a făcut om prin voința Sa, învățându-ne aceasta în vederea schimbării și ridicării neamului omenesc; și mai înainte ca El să apară între oameni, sub influența demonilor..., unii, prin mijlocirea poeților, au ajuns să înfățișeze ca realități fabulele inventate de ei”.[955] Mântuitorul Hristos este, așa cum am arătat mai sus, Adevărul întrupat, Persoana Sa însumând și descoperind totodată „dimensiunea iconică a rațiunii”. Așadar, „prin contemplarea adevărului rațiunii dumnezeiești din fiecare lucru, rațiunea umană depășește caracterul discursiv, descoperind temeiul său suprarațional. Este o suprarationalitate care nu anulează rațiunea, ci o transfigurează”. Prin urmare, putem spune că experiența Adevărului dumnezeiesc și implicita raportare la raționalitatea sa iconică îl ridică pe omul credincios într-o altă sferă, transfigurând astfel „puterea de cuprindere a rațiunii”.[956]

Raționalitatea argumentării, în calitatea sa de cel de al doilea element la care face apel apologetica patristică, nu contrazice capacitatea de cunoaștere a realităților transcedentale, care nu sunt nici pe departe ilogice. Apologeții creștini au făcut uz de întrega paletă rațională a filosofiilor păgâne. În scrierile lor au apreciat pozitiv contribuiția rațiunii în susținerea adevărului eclesial, însă nu au renunțat nicio clipă la spiritul critic, arătând că, dincolo de orice merit pământesc, „rațiunea umană nu poate capta nici în întregime și nici cu exactitate adevărul. Numai o rațiune luminată și superlativizată prin har poate îndeplini acest oficiu”.[957] Sfântul Iustin Martirul așază logica existențială a creștinilor în antiteză cu obiceiurile păgâne. După el, nu era logic ca zeii să fie plămădiți de mâini omenești, să fie făuriți din materiale stricăcioase, să fie păziți de cei care aveau propriu-zis nevoie de ocrotire. Pe de altă parte, Dumnezeul cel adevărat este „Acela care procură tuturor toate”, căci nu are nevoie „nici măcar de ofrandele materiale ale oamenilor”. Mai mult, „El ne convinge și ne aduce la credința de a alege să urmăm cele plăcute Lui, prin puterile raționale pe care ni le-a dat”.[958]

---

[955] Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, *Apologia Întâi*, cap. XXIII, în vol. „Apologeţi de limbă greacă, traducere, note şi indici de Pr. prof. Teodor Bodogae, Pr. prof. dr. Olimp Căciulă, Pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 55.
[956] *Apologetica Ortodoxă*, p. 82.
[957] Pr. prof. I.G. Coman, *Probleme de filosofie şi literatură patristică*, p. 45-46.
[958] Tot aici, Sfântul Iustin mai afirmă că darul cunoaşterii raţionale a propriei noastre existenţe face „interesul tuturor oamenilor... căci, ceea ce legile omeneşti nu au fost

Raționalitatea argumentelor folosite de primii apologeți creștini justifică totodată și **legătura dintre teologie și știință**, de la care tradiția creștină nu s-a substras niciodată. Sfinții Părinți, de pildă, fac trimiteri la conținutul materiei, analizează fenomenologia regnurilor animale și vegetale, anatomia omului, logica succesiunii zilelor sau a anotimpurilor. În școlile Bisericii din Alexandria, Antiohia, Cezareea Capadociei, la Edessa sau Nisibi, alături de preocupările teologice stăteau și cercetarea științelor profane, folosite în mod argumentativ și apologetic de marii didascali ai primelor veacuri. Origen poate fi socotit un produs complet al acestui sistem educativ cu valențe multiple. Alături de Părinții Capadocieni, el completează grupul „maeștrilor în științe libere ca filologia și dialectica". Exemplul elocinței lor a devenit pilduitor chiar și pentru cei mai de seamă învățați păgâni ai timpului. În consecință, putem spune că „știința nu contrazice, ci ajută și luminează pietatea".[959]

Cel mai de seamă element al metodologiei patristice, indispensabil pentru justificarea apologetică, este **caracterul revelat** al credinței creștine. Dacă rațiunea transfigurată prin puterea harului dumnezeiesc ajunge până la „porțile supranaturalului", de aici înainte „revelația divină singură orientează și îndoctrinează gândirea patristică". Pe

---

în stare să facă, Cuvântul, dumnezeiesc fiind, le-ar fi făcut, dacă demonii cei răi nu ar fi răspândit multe acuzaţii mincinoase şi atee, luând ca aliat pofta cea rea şi de natură diferită faţă de toate, care se găseşte în fiecare lucruri care, nici unul, nu ne caracterizează pe noi (creştinii)" *(Apologia I,* p. 41).

[959] Ibidem, p. 47. Profesorul Ioan Gh. Savin merge mai departe cu această legătură, analizând valabilitatea ei în preocupările lumii contemporane. În mod practic, spune el, omul este preocupat să cunoască cele ce sunt legate de lume, de lucruri şi implicit de viaţă, încercând permanent să răspundă la întrebarea „*ce sunt lucrurile, cum sunt lucrurile şi pentru ce sunt lucrurile?*". Răspunsurile cu privire la aceste necesităţi ale cunoaşterii raţionale sunt oferite de ştiinţă şi religie. „Cunoaşterea lumii şi a lucrurilor e reclamată de ştiinţa propriu-zisă, sensul vieţii de religie, nerămânând nimic care să mai formeze obiectul specific filosofiei. Aşa că de unde, la început, filosofia fusese ştiinţa însăşi, cu timpul a ajuns a trăi din resturile, care-i cad de la celelalte ştiinţe, şi din regina ştiinţelor şi ştiinţa însăşi, a ajuns la starea tragică a regelui Lear, care, împărţindu-şi avutul între copiii săi, ajunsese cerşetor aruncat pe drumuri. Iar întrucât priveşte religia, ştim că a fost o vreme, aceea a evului mediu, când filosofia nu era privită decât drept ruda săracă a teologiei, *ancilla theologiae*, cum i se spunea în evul mediu. O precizare şi o determinare a obiectului filosofiei şi a raporturilor ei cu disciplinele înrudite, ştiinţa şi religia, se impune deci, în însuși interesul filosofiei" (*Curs de apologetică,* vol. I, p. 74-75).

firul întâmplărilor scripturistice, al minunilor și al teofaniilor, rațiunea omenească se completează și se desăvârșește în cunoaștere, integrându-se într-un proces continuu de autodepășire. Polii cunoașterii sunt reevaluați, accentul căzând, de data aceasta, pe „Creator, nu pe creaturi, pe Dumnezeu, nu pe lucrurile din lume”. Este o simfonie care „nu vrea să cânte decât adevărul. Ea e orchestrată de o logică pe care nu o acceptă totdeauna filosofia laică, geloasă pe categoriile și făgașurile ei. Dar, logica gândirii patristice are avantajul de a lucra cu întregul real, în lumea văzută și nevăzută, cu Dumnezeu Însuși, spărgând zidurile strâmte și cenușii ale gândirii profane. E logica luminii paradisiace”.[960]

Pornind de la aceeași idee, Adolf von Harnack este de părere că prin sine însuși „creștinismul este *filosofie* și *revelație*”, aceasta fiind prin urmare teza oricărui apologet. În consecință, afirmă el, „apologeții s-au confruntat cu opinia larg răspândită în biserici că el este antiteza oricărei înțelepciuni lumești (vezi mărturia lui Celsus); dar ei au reconciliat această diferență pe cale amiabilă, avansând ideea originii supranaturale a creștinismului: ca revelație, în pofida conținutului său rațional, el nu poate fi abordat decât printr-o înțelegere iluminată divin. În privința principiilor subadiacente acestei concepții toți apologeții au fost de acord (Aristides, Iustin, Tațian, Melito, Athenagoras, Teofil, Tertulian, Minucuius Felix și alții ale căror scrieri sunt atribuite lui Iustin)”.[961]

I.4. Concluzie

Din cele arătate până aici, putem afirma că *Creștinismul este și nu este filosofie*. *Este*, pentru că „are un element rațional și dă un răspuns satisfăcător și inteligibil la întrebările care i-au preocupat pe toți filosofii adevărați” și *nu este*, întrucât se sustrage conceptului idealizat, respinge politeismul și mitologia, are origine supranaturală prin revelația pe care o propovăduiește. Înclinarea filosofiei antice spre adevăr se datorează în primul rând „profeților (cum susțineau deja filosofii alexandrini evrei)”, din rațiunea cărora s-a și împrumutat. Acest lucru unanim nu este însă unanim, întrucât mulți dintre filosofi au rămas departe de a cunoaște și identifica lucrarea lui Dumnezeu în lume.[962]

---

960 Pr. prof. I.G. Coman, *Probleme de filosofie şi literatură patristică*, p. 47-48.
961 Adolf von Harnack, *Istoria Dogmei*, p. 114.
962 Spre deosebire de aceste tendinţe, de multe ori nesigure, creştinismul s-a impus prin: „1. Inteligibilitatea sa (cei neînvăţaţi şi femeile devin înţelepţi); 2. Alungarea demonilor; 3. Capacitatea sa de a produce o viaţă sfântă” (Ibidem, p. 115-116).

În sensul său autentic, dialogul dintre teologie și filosofie se poziționează într-un acord desăvârșit. *Iubirea de înțelepciune* nu poate contrazice *cuvântarea despre „Înțelepciunea și Cuvântul lui Dumnezeu și Puterea”*.[963] Unii au explicat separarea dintre cele două prin incompatibilitatea argumentării raționale cu exercițiul cultic, gândind oarecum că „*Biserica este o parte a vieții, cea religioasă, care interesează pe unii oameni, care nu au curajul de a aborda problemele majore ale existenței, ale vieții, ale comunității umane și se refugiază în răspunsuri «religioase», gata făcute, conservate, care ar fi religia*”. Eroarea acestei abordări constă în faptul că Biserica, spre deosebire de religie, oferă, în virtutea capacității sale ontologice, cele mai complete răspunsuri cu privire la adevăratul existenței noastre aici pe pământ și dincolo de moarte. Pericolul depărtării vine atunci când Biserica își pierde statutul de „Învățătoare” a acestor taine, trecând într-un ritualism religios, vecin cu secularizarea. „Nu poate cineva să intre în Biserică numai că a fost convins cu argumente raționale, spune Christos Yanaras, pentru că i-a dovedit cineva într-un anume fel. În Biserică intri pentru că ești copleșit de iubire sau pentru că simți că acolo există un drum care te va putea conduce la a cunoaște plinătatea depășirii de sine și dăruirii de sine prin dragoste; să iubești și să fii iubit într-o plinitate de viață. Un filosof sau un artist se opune adeseori chiar și la a se îndrăgosti... Această deficiență a filosofului trebuie să fie abordată ca atare. Trebuie ca cineva să te ajute cu privirea sa pentru ca tu să simți ce înseamnă să iubești, nu numai să fii admirat... Biserica este o lucrare care certifică continuu sau conduce continuu la relația de dragoste”.[964]

În consecință, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, cel care nu s-a dezis niciodată de vechea sa formare intelectuală, oferă o valoroasă descriere a dialogului dintre teologie și filosofie: „*filosofia este bunul cel mai mare și cel mai vrednic de Dumnezeu. Ea singură poate să ne înalțe până la Dumnezeu și să ne apropie de El; iar sfinții, cu adevărat, sunt numai aceia care-și deprind mintea cu filosofia*”.[965] Scopul filosofiei

---

[963] „O Înţelepciunea şi Cuvântul lui Dumnezeu şi Puterea, dă-ne nouă să ne împărtăşim cu Tine în ziua cea neînserată a Împărăţiei Tale” – tropar liturgic din Canonul Învierii, rostit la Sfânta Liturghie, la momentul pogorârii miridelor în Sfântul Potir.

[964] Christos Yannaras, *Ortodoxie şi Occident*, text îngrijit de Iulian Nistea, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1995, p. 84-85.

[965] *Dialogul cu iudeul Tryfon*, II, 1.

nu poate fi, prin urmare, decât unul singur: „descoperirea adevărului". Fără această direcție, filosofia a devenit „o ființă cu multe capete", risipindu-se în numeroase sisteme și concepte generate de maeștrii ei, ieșind implicit din dialogul autentic cu teologia.[966]

Datoria Apologeticii Ortodoxe, în virtutea lucrării sale mărturisitoare și apostolice, este de a culege, de a identifica și valorifica „adevărata filosofie", „deținătoarea ultimelor temeiuri ale esențelor și existențelor, deci a întregii realități fenomenale și numenale, cum s-ar zice în limbaj filosofic, sau a tuturor celor văzute și nevăzute, cum spunem, noi teologii, în Simbolul credinței".[967]

---

[966] Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful explică pe larg această problemă, evidenţiind parcursul sistemelor filosofice din perioada primară a Bisericii. El observă o diluare progresivă a scopului pe care filosofia ar fi trebuit să-l urmărească, în principal datorată raportului dascăl-ucenic. El vorbeşte aici din propria experienţă, întrucât a căutat la început adevărul alături de un *stoic, peripatetic* şi în cele din urmă alături de un *pitagoreu*. Iată ce spune Sfântul Părinte: „S-a întâmplat că, după cei dintâi care au venit în contact cu filosofia, cei care i-au urmat n-au mai cercetat nimic cu privire la adevăr, ci, fiind cuprinşi de admiraţie faţă de resemnarea, de înfrânarea, de cuvintele încurcate ale acestora, au socotit adevăruri numai lucrurile acelea pe care fiecare le-a învăţat de la dascălul lui şi, la rândul lor, au transmis mai departe celor de după ei aceste învăţături, aşa cum le-au primit, şi altele proprii, asemănătoare cu cele dintâi, numindu-le pe toate la un loc, cu numele părintelui lor de la început" (*Dialogul cu iudeul Tryfon,* II, 2).

[967] Ioan Gh. Savin, *Curs de Apologetică,* vol. I, p. 89.

II. RAPORTUL DINTRE TEOLOGIE ȘI CULTURĂ ÎN VIAȚA BISERICII. ORTODOXIE, TRADIȚIE ȘI SPIRIT ROMÂNESC PESTE VEACURI

Prezența sentimentului religios în etosul comunitar al popoarelor lumii a fost, este și va fi o certitudine incontestabilă.[968] Acesta este și motivul pentru care Apologetica Ortodoxă afirmă o „inascență a religiei" în firea omului, zidit după „chipul și asemănarea lui Dumnezeu". Vorbim, așadar, despre atracția ontologică a firii noastre spre cele nevăzute, spre taina împlinirii cea mai presus de minte și de cuvânt. În virtutea acestui fapt, teologia a oferit o perspectivă generoasă în *procesul de formare culturală a ființelor raționale*. Pe lângă căutările și răspunsurile probate interdisciplinar, ea a căutat să ofere posibilitatea unei certitudini supra-firești, ancorate metafizic în viața de dincolo de moarte. Astfel, sub forma indisolubilă a unei colaborări dinamice cu valențe raționale și empirice, *dialogul dintre teologie și cultură* s-a constituit drept una dintre „cele mai importante probleme ale creștinismului în general și ale celui contemporan în special",[969] toate acestea, întrucât cultura însumează *per se* „lucrarea de cultivare a însușirilor bune"[970] în viața omului, fiind generată, crescând și ma-

---

[968] După unele teorii raţionaliste mai vechi, religia era privită drept un fenomen secundar în viaţa socială, de apariţie relativ târzie. Imperativul cultural al mobilităţilor demografice a contrazis dintru început acest lucru, afirmând, în consecinţă, faptul că supranaturalul reprezintă *per se* „forma primordială de afirmare şi funcţionare a colectivităţii, a umanităţii şi deci a culturii" (Ioan Gh. SAVIN, *Creştinismul şi cultura română*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1944, p. 3).

[969] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Ed. Diogene, Bucureşti, 1996, p. 5.

[970] Din punct de vedere etimologic, termenul de *cultură* se defineşte practic prin *lucrarea de cultivare, îngrijire, creştere a pământului*, fiind în legătură cu verbul latinesc *colo, colere* (a lucra, a îngriji, a împodobi) şi cu substantivul *cultus, - a, - um*, care înseamnă „cult religios, închinare, adorare adusă zeilor". Această convergenţă de sensuri prevalează propriu-zis legătura pozitivă dintre religie şi cultură, certificată pe capacitatea de a genera rezultate pozitive în lucrarea de „înnobilare a inimii şi dezvoltare a minţii omeneşti, cultivarea sentimentelor şi a cugetărilor religioase, adorarea lui Dumnezeu. Aşadar, prin cultură înţelegem lucrarea de cultivare a însuşirilor bune; îmbunătăţirea, înfrumuseţarea, creşterea, nobilarea naturii. Dacă ne referim numai la om, atunci prin cultură înţelegem îmbunătăţirea, nobilarea,

nifestându-se laolaltă cu sentimentul religios. La fel ca religia, cultura este înnăscută în sufletul omului, în virtutea capacităților sale raționale și sensibile. În felul acesta, se poate explica dimensiunea intelectuală și morală a culturii, pe care se construiesc propriu-zis manifestările sale materiale și practice. Cultura este, prin urmare, un „sistem de concepte moștenite (intelectuale), un ansamblu de standarde sau manifestări comune (morale), o structură de înțelesuri concretizate în simboluri (materiale) și o serie de convenții ce guvernează interacțiunea umană (comunitară), prin care omul comunică și înmulțește și totodată modifică și dezvoltă cunoștințele și atitudinile sale de viață”.[971]

Acest ansamblu de valori practice și duhovnicești, rezultate din predispoziția spre cultură, a fost preluat și încreștinat de Biserică. Și dacă „Scriptura nu vorbește despre *cultură*, ne vorbește la tot pasul despre îmbunătățirea, înălțarea, purificarea și desăvârșirea omului. În predica de pe Munte, Mântuitorul numește pe creștini «lumina lumii»,[972] și îndeamnă să se nobileze, să fie desăvârșiți, ca Dumnezeu.[973] După Evanghelie, vrednicia omului se cunoaște după faptele sale bune, ca pomul după roade. «Omul bun din vistieria cea bună a inimii scoate cele bune, și omul cel rău din vistieria cea rea a inimii socate cele rele».[974]***Cultura e trezirea, dezvoltarea și arătarea în afară a comorilor bune de gândire și simțire, care se află acumulate în vistieria inimii, de unde se cer dezrobite; e rodul darurilor cerești, pe care ni le inspiră și ni le împlinește Duhul Sfânt***”.[975]

Dacă Persoana Mântuitorului Hristos și implicit Revelația Sa dumnezeiască rămân în permanență aceleași, statutul și receptarea diferitelor elemente ale culturii se găsesc într-o dinamică perpetuă. Diferențele de manifestare și necesitate devin elemente extrem de sensibile. Fiecare epocă culturală este însoțită de specificul ei social, științific și, nu în cele din urmă, bisericesc. Dacă, de pildă, antichitatea

---

înfrumusețarea și perfecționarea lui; înțelegem trezirea și folosirea însușirilor nobile, desăvârșirea virtuților și dezvoltarea tuturor puterilor bune care zac în om din fire” (vezi aici: Ilarion Felea, *Religia culturii*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Aradului, Arad, 1994, p. 19-20).

[971] Aidan Nichols, *Christendom Awake. On Re-Energising the Church in Culture*, T&T Clark Ltd, Michigan, 1999, p. 9-10.

[972] Mt. 5, 14.

[973] Mt. 5, 48.

[974] Lc. 6, 44-45.

[975] Ilarion Felea, *Religia culturii*, p. 22.

susținea *de iure* existența *sclaviei,* societatea modernă sau contemporană susține cu tărie *drepturile omului*. Pe de altă parte, din punct de vedere științific, se poate identifica foarte ușor progresul de la concepțiile mecaniciste despre lume, ce caracterizau în speță epoca modernă, la perspectiva quantică, dezvoltată cu precădere în contemporaneitate. În toate aceste împrejurări, „*datoria teologiei este de a lua în considerație neîncetat mediul cultural al unei epoci, ca să poată înrădăcina Adevărul revelat în mentalitatea omului contemporan*”.[976] În fapt, putem vorbi aici despre potențarea dinamică și apologetică a tradiției Bisericii lui Hristos în contextul multi-culturalității contemporane, laolaltă cu moștenirea ei (politică, știință, tehnică, ecologie etc.). Scopul principal rămâne totdeauna *transfigurarea omului și a creației în Hristos și Biserică, prin lucrarea Sfântului Duh.*

În ceasuri de grea încercare, mărturisirea Adevărului Întrupat a fost logica în care Biserica lui Hristos a stăruit nebiruită înaintea deșertăciunilor lumii și încercărilor celui viclean. Aproape în fiecare secol au existat voci potrivnice, căutând să tăgăduiască Adevărul, să amăgească rațiunile slabe și să le ducă departe de adevărata cunoaștere. Renașterea a încercat să răzbească prin promovarea autonomiei, comunismul, prin pluralismul depersonalizant, ateismul prin indiferență și izolare de spiritul comunitar și, nu în cele din urmă, secularismul care încearcă să subsumeze pe toate cele anterior amintite. Dincolo de toate acestea, Biserica lui Hristos a rămas singura realitate veșnică și incontestabil unica resursă de energie a sufletului omenesc, însetat după cunoașterea Creatorului său. De aceea, spiritul apostolic și mărturisitor al Bisericii nu se stinge niciodată, continuând să fie viu și lucrător prin cuvintele Mântuitorului Hristos, care spune: „*Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri. Iar de cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor și Eu Mă voi lepăda de el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri*”. [977]

II.1. O perspectivă biblico-patristică

Ancorată permanent în logica veșniciei, Biserica nu s-a izolat niciodată de realitățile vremii, pe care a încercat întotdeauna să le

[976] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, p. 6.
[977] Mt. 10, 32-33.

îmbunătățească, să le umple de sens spiritual. Acest lucru este confirmat de Însuși Mântuitorul Hristos, care a spus de multe ori, spre lămurirea celor ce-L socoteau a fi un cârmuitor lumesc, că *„Împărăția Sa nu este din lumea aceasta*".[978] El *„n-a venit să strice legea, ci să o plinească*",[979] adică să o transfigureze, „nu numai cu vorba, ci și cu fapta, prin întreaga Sa operă de rescumpărare". În felul acesta, ieșind din tiparele dreptății și legalismului mozaic, Mântuitorul proclamă „iubirea ca virtute supremă a Legii celei noi". Cântărind cu această valoare, învățătura Sa include în noțiunea de aproapele, nu numai pe cei din aceeași seminție, așa cum era statornicit în Legea și cultura Vechiului Testament, ci pe tot omul „zidit după chipul lui Dumnezeu". Dincolo de orice discriminare, „El face să răsară soarele deopotrivă și peste cei răi și peste cei buni... Faptul că este în același timp atât Dumnezeu adevărat, cât și Om adevărat, I-a permis lui Hristos să lege în mod indisolubil iubirea de aproapele cu iubirea de Dumnezeu, să țină seama de cultura proprie, dar și de cultura altor neamuri, să transfigureze cultura națională și să o introducă în circuitul valorilor universale. Prin aceasta, Hristos ne-a arătat odată pentru totdeauna *adevăratul raport dintre creștinism și cultură*".[980]

Raportul cu societatea este lămurit printr-o echivalență, la prima vedere simplă, dar încărcată de înțelepciune dumnezeiască. Întrebat fiind de farisei dacă ar trebui să dea *dajdie cezarului,*[981] Domnul se exprimă retoric: *„al cui este chipul de pe monedă?*", apoi adaugă îndemnul: *„Dați deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu*".[982]

Sfântul Ioan Gură de Aur explică aceste cuvinte, subliniind totodată ordinea datoriilor pe care le are creştinul față de lume. „Se cade, să dăm oamenilor cele ale oamenilor și să dăm lui Dumnezeu cele ce datorăm lui Dumnezeu. De aceea și Pavel zice: «Dați tuturor cele datorate: celui cu darea, dare; celui cu vama, vamă; celui cu frica, frică».[983] Când auzi pe Hristos spunând: «Dă cele ale cezarului

[978] In. 18, 36.
[979] Mt. 5, 17.
[980] Pr. prof.dr. Dumitru Popescu, *Hristos-Biserică-Societate,* Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1998, p. 11-12.
[981] Cf. Mt. 22, 17.
[982] Mt. 22, 20-21.
[983] Rm. 13, 7. Îndemnul Sfântului Apostol Pavel vizează în principal „munca conştiincioasă pentru sporirea binelui obştesc, ca: îndeplinirea îndatoriilor legate de che-

cezarului», află că îți spune să dai cezarului numai *acelea care nu vatămă cu nimic credința*; altfel n-ar mai fi o dajdie și o vamă dată cezarului, ci diavolului".[984]

Acest lucru au încercat să-l lămurească primii apologeți creștini înaintea celor ce îi persecutau pe *creștini*. **Sfântul Iustin Martirul și Filosoful** arată astfel că oamenii Bisericii au fost învățați dintru început să plătească aceste dări. „Pentru aceasta, spune el, ne închinăm numai lui Dumnezeu, iar vouă, pe lângă toate celelalte, bucurându-ne, slujim, mărturisind că voi sunteți împărații și conducătorii oamenilor și ne rugăm ca, dimpreună cu puterea împărătească, să vă arătați a avea și o judecată înțeleaptă".[985]

Cunoscând de la Domnul că „*nu sunt din lume*", creștinii au suferit ocară și chiar moarte, bine știind că „*dacă ar fi din lume, lumea ar iubi ce este al său".*[986] Aleși de Mântuitorul Hristos din lume, creștinii au reușit să schimbe rânduiala lumii *prin iubire,* devenind din robi ai lumii, prieteni ai Mirelui Ceresc. „*Aceasta este porunca Mea: să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu. Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi*".[987]

Sub acest îndemn, primii creștini au inițiat dialogul cu mediile culturale din primele veacuri. Metoda lor de exprimare a fost dintru început una fundamentată pe raționamente logice, „păstrând în același timp caracterul apofatic al obiectului mărturiei lor".[988] Bernard

---

marea în Stat a fiecărui cetăţean, participarea înţeleaptă la treburile publice, plata impozitelor etc." (vezi aici: *Învăţătura de credinţă ortodoxă*, tipărită cu binecuvântarea preafericitului Iustinian, Patriarhul României, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1952, ediţie retipărită la Ed. Credinţa Strămoşească, cu binecuvântarea PS Calinic, Episcopul Argeşului, 2010, p. 518).

[984] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, LXX, II, în PSB 23, traducere, introducere, indici şi note de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1994, p. 803-804.

[985] Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, *Apologia I*, XVII, în „Apologeţi de limbă greacă", traducere, introducere şi note de Pr. prof. dr. T. Bodogae, Pr. prof. dr. Olimp Căciulă, Pr. prof. dr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 49-50. Sfântul Părinte oferă o monumentală mărturisire de credinţă şi totodată o valoroasă critică asupra culturii păgâne. Opera sa certifică în mod sigur acest lucru, oferindu-se ca exemplu în căutarea şi descoperirea lui Dumnezeu, mai întâi prin căutările şi curiozităţile filosofiei, mai apoi prin descoperirile simbolistico-mistice, certificate de Legea Veche şi mai pe urmă, prin mărturisirea jertfelnică a Adevărului întrupat.

[986] Cf. In. 15, 19.

[987] In. 15, 12-14.

[988] *Apologetica Ortodoxă,* p. 152.

Pouderon așază această poziționare apologetică a creștinismului primelor veacuri pe „faptul că majoritatea (apologeților creștini) fuseseră formați în filosofia greacă ale cărei principii metodologice și epistemologice le-au păstrat și prin faptul că ei se adresează unui public păgân, puțin receptiv la o argumentare prin Scripturi sau doar prin credință, dar sensibil în schimb la coordonanța dintre doctrină și rațiune”.[989]

Cea mai reprezentativă figură patristică din spectrul apologeticii creștine a fost fără îndoială Sfântul Iustin Martirul și Filosoful.[990]

---

989 Bernard Pouderon, *Les Apologetics grecs*..., p. 86, apud Ibidem, p. 152. Această perioadă este în fapt cea mai intensă în constituirea *dialogului dintre cultură şi teologie*. În contextul primelor apologii creştine, Biserica şi-a organizat în mod oficial poziţia faţă de societate. Primii apologeţi creştini au luptat cu armele duşmanilor lor, ridicându-se la înălţimea şi pregătirea intelectuală a acestora. Cu toate acestea, dincolo de contradicţie, găsim efectul pozitiv al simbiozei dintre cele două. În felul acesta, chiar dacă apologiile nu sunt „nici tratate de teologie, nici opere dogmatice» propriu-zise, încărcătura teologică a acestor adevărate opere de difuziune a credinţei creştine printre «cei din exterior» este bogată. Apologeţii au trebuit să enunţe în termeni comprehensibili publicului lor, şi prin urmare, să conceapă clar mesajul (*kerygma*) specific religiei creştine... Ei sunt în acelaşi timp martori preţioşi ai elaborării dogmelor în secolul al II-lea şi actori privilegiaţi ai acestor formulări” (Ibidem, p. 154).

990 „Cel mai de seamă dintre apologeţii creştini de limbă greacă din scolul II”, Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful (c. 100-c. 165) s-a născut la Flavia Neapolis, Sichemul de odinioară, părinţii săi fiind păgâni. S-a pregătit temeinic în cele mai de seamă şcoli ale timpului, fiind atras în mod deosebit de filosofie. În această ştiinţă socotea el că poate găsi răspunsul despre adevărul existenţei personale. A încercat să se regăsească în şcolile: stoică, peripatetică sau pitagoreică, însă nu a ajuns la nicio finalitate. A căutat o vreme să se identifice cu învăţătura pitagoreilor, dar nici aceasta nu a reuşit să-i încălzească inima. Revelaţia depre „*Cine este Adevărul*?” începe din momentul întâlnirii tainice cu bătrânul înţelept, pe malul mării. De atunci, focul dragostei de Hristos a început să ardă cu putere în inima sa, descoperind în învăţătura Scripturii „singura filosofie singură şi aducătoare de folos”, numindu-se cu adevărat „filosof” şi apologet al Bisericii Creştine. Misionar şi catehet iscusit, Sfântul Iustin întemeiază o şcoală de teologie la Roma, unde îi are ca ucenici pe Taţian Asirianul şi, după unele păreri, pe Sfântul Iririneu de Lyon. Din uneltirile filosofului păgân Crescens, ruşinat de cuvintele sale, Sfântul Părinte suferă moarte martirică, fiind decapitat în anul 165, sub guvernarea lui Junius Rusticus. Moştenirea sa scrisă (în care se remarcă cele două Apologii şi Dialogul cu iudeul Tryfon, traduse şi în limba română) este extrem de reprezentativă pentru Apologetica Ortodoxă, evidenţiindu-l ca pe o „minte alertă şi lucidă, întotdeauna gata de a formula răspunsuri şi argumente în favoarea credinţei creştine. El a încercat să arunce o punte de legătură între gândirea creştină şi filosofia păgână, întotdeauna înclinând balanţa în favoarea adevărului revelat” (vezi: Remus Rus, *Dicţionar Enciclopedic de Literatură Creştină din primul mileniu*, Ed. Lidia, Bucureşti, 2003, p. 476-479).

Argumentarea sa este una logică, cu multiple valențe culturale, juridice, morale și teologice. În acest fel, el a reușit să demonstreze logic că misiunea Bisericii nu este nici pe departe una ostilă sau ignorantă față de adevăratele valori sociale ale lumii antice. După el, *rațiunea* reprezintă criteriul prim de evaluare a adevărului. În felul acesta se conturează și parcursul prefigurativ al unei filosofii încărcate de virtute spre descoperirea Logosului înomenit. „Deci, cele ale noastre depășesc orice altă învățătură omenească prin aceea că noi avem în Hristos întreg Cuvântul, Care S-a arătat pentru noi în trup, Cuvânt și suflet. Căci tot ceea ce au grăit filosofii și legiuitorii, a fost scos de ei cu trudă din ceea ce au găsit contemplând doar în parte Cuvântul. Dar, deoarece ei nu au cunoscut toate cele ale Cuvântului, Care este Hristos, ei au spus de multe ori și lucruri contrare. De altfel, chiar și cei care au fost mai înainte de Hristos și au încercat să-și dea seama de asemenea lucruri în chip omenesc, cu ajutorul rațiunii, au fost trași la răspundere întocmai ca niște impioși și ca niște oameni plini de curiozitate. Dintre aceștia, lui Socrate, cel care a depus mai multă ardoare în aceasta, i-au adus aceleași acuzații care ni se aduc și nouă”.[991]

Cel mai la îndemână mijloc folosit de Sfântul Iustin pentru a contracara erorile generate de mediul politeist a fost invocarea și analiza *pseudo-valorilor* pe care cei mai de seamă reprezentanți ai maselor le promovau în epocă. În lumea antică exista în mod pregnant tendința de divinizare a culturii. Este vorba de un panteism supravenerat, prin care era confundată lumea cu divinitatea. Un exemplu concret îl desprindem din statuile ridicate în cinstea diverselor zeități păgâne.[992]

În primele veacuri creștine, sub jugul persecuției nedrepte, primii apologeți au încercat să demonteze aceste false paradigme, arătând că Dumnezeul cel adevărat transcede materialitatea lumii create, fiind întru totul Stăpân peste ea. De aceea, spune Sfântul Iustin Martirul și

---

[991] Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia II*, X, p. 111.

[992] „Divinizarea culturii, spune pr. prof. Dumitru Popescu, e un fenomen cunoscut cu precădere de religia Eladei. Antropomorfică prin excelență și plasticizată prin capodoperele artistice ale inegalabilului geniu grec, religia Eladei sfârşeşte prin absorbirea totală a frumuseţii artei. Istoricii antichităţii ne vorbesc despre frecvenţa cazurilor când cultul pseudo-religios al formelor marmoneene îmbrăca aspectul cu totul degenerat al misticismului erotic. Porunca decalogului care interzice închinarea la chipuri cioplite era îndreptată în primul rând împotriva unor astfel de plăsmuiri” (Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Hristos-Biserică-Societate*, p. 12-13).

Filosoful, „noi nu cinstim nici cu jertfe multe și nici cu cununi de flori statuile acelea, pe care oamenii cioplindu-le și așezându-le în temple le-au numit zei, deoarece știm că *acestea sunt neînsuflețite și moarte* (căci noi *nu credem că Dumnezeu are un asemenea chip,* cum spun unii că vor să-L imite spre cinstirea Lui) și poartă aceleași nume și chipuri cu demonii aceia răi, care s-au arătat odinioară”.[993]

Mergând spre îndumnezeire, creștinul nu-și poate găsi împlinirea decât în Hristos, după chipul Căruia a fost zidit. Acest intens proces de devenire duhovnicească se împlinește, așadar, numai în Mântuitorul Hristos. Pornind de la această premisă, Biserica a justificat *respingerea prezenței statuilor în locașurile de cult ortodoxe*.[994]

II.2. Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție în dialogul dintre teologie și cultură

Creștinismul nu s-a izolat niciodată de societate, ci a luptat permanent să și-o apropie și să sădească într-însa dezideratul *îndumnezeirii*. Așa se face că, în virtutea împlinirii mandatului care i-a fost încredințat, primii Apologeți creștini au luptat permanent să arate că moștenirea divină stă dincolo de valorile lumii antice, îmbogățindu-le pe acestea în lumina Adevărului dumnezeiesc. Lămurită în focul persecuțiilor primelor veacuri, Biserica lui Hristos și-a ridicat credința la rangul de *normă universală*. Parcursul de la definiția de *contra-cultură*, la calitatea de *principal garant al valorilor sociale* a fost într-adevăr „*un pas monumental*” în istoria omenirii. Din acest moment, viața Bisericii devine normativă pentru entitatea culturală a poporului, „*aducând laolaltă comunități distincte ca educație sau neam*”.[995]

---

[993] *Apologia I*, IX, p. 40.

[994] Părintele profesor Dumitru Popescu analizează mai profund această problematică, evaluând reprezentarea Persoanei Mântuitorului Hristos prin arta sculpturală, comparativ cu poziția hristologică ortodoxă. „Respingem statuile fiindcă sunt reprezentări închise în ele, legate prea mult de cele pământești și trecătoare ca să-l mai poată înălța pe om la asemănarea cu Dumnezeu. Statuile sunt dependente mai mult de omenitatea lui Hristos decât cu divinitatea Lui. Nu putem fi de acord nici cu cei care fac abstracţie de orice reprezentare văzută a lui Hristos, fiindcă pe această cale se trece cu vederea actul Întrupării Sale şi lasă impresia că avem de-a face, ca şi în Vechiul Testament, mai mult cu un Dumnezeu nevăzut decât văzut” (*Hristos – Biserică – Societate*, p. 13).

[995] „Foarte curând, Biserica şi-a făcut ucenici în înalta societate, năzuind, chiar de la mijlocul secolului al doilea, la ziua în care însuşi împăratul va deveni creştin. Creştinismul a

Plurivalența culturii creștine, reflectată foarte frumos din punct de vedere dogmatic în sobornicitatea Bisericii, a fost generată în primul rând de caracterul universal al învățăturilor desprinse din Sfânta Scriptură.[996] În virtutea acestei realități transcedentale, evaluate hristologic și trinitar, ***cultura autentică se descoperă și se formează pe temelia Sfintei Scripturi***, întrucât „Evanghelia este în mod incontestabil dumnezeiască și totodată darul Dumnezeului celui Întreit și Atotiubitor, și de aceea este necesar ca ea să fie propovăduită și așezată în cultura tuturor neamurilor".[997]

Părintele profesor Dumitru Stăniloae întărește și mai mult această convingere, subliniind ***valoarea și autoritatea revelată a Sfintei Scripturi și totodată legătura ei cu Biserica prin Sfânta Tradiție***. El vorbește astfel despre Cuvântul lui Dumnezeu din litera Scripturii, arătându-L drept arcul peste timp care adună laolaltă pe cele risipite, împrăștie îndoiala și confirmă în modul cel mai autentic perspectiva unei culturi îmbogățite cu valori inepuizabile. „Prin cuvântul ei, Hristos continuă să ne vorbească și nouă, să ne provoace la răspuns cu fapta, să lucreze astfel și în noi. Noi simțim prin cuvântul Scripturii că Hristos continuă să lucreze în noi prin Duhul Lui cel Sfânt: «Iată Eu cu voi sunt în toate zilele

---

schimbat forma dominantă a religiei din Imperiul Roman, imprimând totodată cea mai importantă distincție dintre societatea antică și cea medievală. Aceasta s-a întâmplat, nu ca și cum creștinii ar fi avut o cultură diferită de cea a lumii antice, ei ieșind, de altfel, dintr-o societate cu educație greacă și romană, etichetată de multe ori ca *barbară*... Aparținând inițial lumii antice, creștinismul a rămas credința celor mai mulți din lumea aceasta. Caracteristicul învățăturilor și idealurilor sale se adresează îndeaproape minții și sufletului fiecărei persoane în parte, *aducând laolaltă comunități distincte ca educație sau neam*" (Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford University Press, New York, 2001, p. 1).

[996] În acest context, cardinalul romano-catolic Aidan Nichols încadrează raportul dintre teologie și cultură într-o *paradigmă trinitară*. „Mai întâi, spune el, o cultură trebuie să fie conștientă de faptul că *transcendența* este adevărata ei origine și poartă, pe care o putem numi cu discreție dimensiunea sa «paternală», referindu-se în mod implicit la Tatăl. În al doilea rând, formele pe care le generează cultura ar trebui să manifeste *integritate* – plenitudine și interdependență; *puritate* – transparență în înțelesuri; și *armonie* – o cauză unificatoare a întregului ce generează cultura. Și de vreme ce aceste atribute – integritate, puritate, armonie – sunt potrivite teologiei Fiului dumnezeiesc, „artei" divine și desăvârșirii Tatălui, le putem numi *aspecte hristologice ale culturii*" (Aidan Nichols, *Christendom Awake...*, p, 16-17).

[997] Mattew L. Lamb, „Inculturation and Western Culture. The Dialogical Experience between Cospel and Culture", *Communio* XXI, 1 (1994), p. 130.

până la sfârșitul veacului».[998] Sfânta Scriptură e Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu care S-a tălmăcit pe Sine în cuvinte, în lucrarea Lui de apropiere de oameni pentru ridicarea lor la El, până la întruparea, învierea și înălțarea Lui ca om. El lucrează prin cuvintele acestea, prin care se tălmăcește pe Sine, asupra noastră, pentru a ne conduce și pe noi la starea la care a ajuns El. Scriptura redă ceea ce continuă să facă Fiul lui Dumnezeu cu noi din această stare de Dumnezeu și om desăvârșit, deci Scriptura tălmăcește lucrarea prezentă a lui Hristos. Căci Hristos, rămânând mereu viu și Același, Se tălmăcește prin aceleași cuvinte, dar ca Cel ce vrea să ne facă și pe noi asemenea Lui".[999]

Din cele arătate mai sus rezultă foarte clar că Sfinta Scriptură ocupă un loc central în dialogul dintre teologie și cultură. Ea asigură convergența dintre cele două așa-zise extreme, fiind invocată neîncetat de primii apologeți creștini ca autoritate incontestabilă pe plan: pedagogic, moral, social și, nu în cele din urmă, doctrinar. În ceea ce privește ultimul aspect, Sfânta Scriptură este în mod incontestabil o „*sursă a doctrinei creștine*".[1000] Ea a stat la temelia Bisericii, ca îndreptar și garanție a Cuvântului Întrupat. Sfântul Apostol Pavel îi îndeamnă pe credincioșii din Corint să păzească cuvântul Scripturii: „Vă aduc aminte, fraților, Evanghelia pe care v-am binevestit-o, pe care ați și primit-o întru care și stați, prin care și sunteți mântuiți; cu ce cuvânt v-am binevestit-o, dacă o țineți cu tărie, afară numai dacă n-ați crezut în zadar. Căci v-am dat, întâi de toate, ceea ce și eu am primit, că Hristos a murit pentru păcatele noastre după Scripturi".[1001] Iar pe tesaloniceni îi întărește cu îndemnul: „stați neclintiți și țineți predaniile pe care le-ați învățat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră".[1002] Prin aceste cuvinte, Apostolul evidențiază **autoritatea profetică** și totodată **dimensiunea hristologică** a Sfintei Scripturi. „Vechiul Testament, spune profesorul Ioan Gh. Savin, este o pregătire pentru cel Nou, o «călăuză spre Hristos»,[1003] iar Noul Testament este

---

[998] Mt. 28, 20.
[999] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă (TDO)*, vol. I, ediţia a III-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2003, p. 53.
[1000] Maurice Wils, *The Making of Christian Doctrine. A Study in the Principles of Early Doctrinal Development*, Chambridge University Press, London, 1967, p. 41.
[1001] I Cor. 15, 1-3.
[1002] II Tes. 2, 15.
[1003] Gal. 3, 24.

împlinirea celui Vechi, cum spune Însuși Mântuitorul: «N-am venit să stric Legea ori proorocii. N-am venit să stric, ci să plinesc».[1004] Deci e greșită părerea acelora care cred că pot elimina Vechiul Testament din unitatea și plinătatea revelației creștine. Chiar dacă Vechiul Testament nu cuprinde revelația deplină, ci este numai o «umbră a Legii», cum îl numește Apostolul Pavel, totuși el cuprinde cuvântul Domnului și este baza Noului Testament. Inspirația divină este aceeași în Vechiul ca și în Noul Testament și, după zisa aceluiași Sfânt Apostol, «toată Scriptura este inspirată»”.[1005] Toate aceste prevestiri, realități și adevăruri dumnezeiești nu au menirea „*de a descoperi lumii o nouă știință/ cultură, ci de a-i descoperi și menține o dreaptă și curată conștiință despre Dumnezeu*. Și aceste adevăruri religioase au fost deasupra erorilor”.[1006]

Înțelegerea legăturii dintre Vechiul și Noul Testament în contextul cultural al primelor veacuri creștine a avut în primul rând *o potențare apologetică*.[1007] Argumentele scripturistice au devenit astfel principalele fundamente ale mărturisirii creștine. *Teologia*

[1004] Mt. 5, 17.

[1005] Tim. 3, 16.

[1006] Ioan Gh.Savin, *Apărarea credinţei. Tratat de apologetică*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 126-127.

[1007] Legământul constituie una din temele fundamentale în definirea raportului dintre Vechiul şi Noul Testament. În ea regăsim justificarea sentimentului religios din Legea Mozaică, identificat prin termenul ebraic „*berit*”. Pe de altă parte, ţinând cont de caracterul profetic şi totodată de realităţile teofaniilor - consemnate în cărţite Vechiului Testament, raportul dintre vechi şi nou şi-a împropriat un profund caracter teologic. Subiectul este dezvoltat pe larg de pr. conf. dr. Picu Ocoleanu într-una din lucrările sale de referinţă, publicată la Editura Mitropolia Olteniei în anul 2004, cu titlul *Liturghia Poruncilor Divine. Prologomene teologice la o nouă cultură a legii*. Subiectul lucrării analizează în detaliu parcursul unei necesităţi „nomotetice”, intrinsecă spiritului religios şi implicit caracterului mărturisitor al Bisericii. „Poruncile, notează autorul, sunt cuvinte divine, lucrări (energii) ale Lui-şi, ca atare, ele au un profund caracter ontologic: Dumnezeu creează lumea *ex nihilo* cuvântând şi poruncind. În acelaşi timp, în calitatea lor de cuvinte ale lui Dumnezeu Cuvântul, ele oferă acces la Hristos, Mântuitorul şi Eliberatorul nostru din jugul păcatului, prin Care am primit harul Duhului Sfânt. În acest sens, poruncile au, de asemenea, o profundă dimensiune pnevmatologică, pe care Sfinţii Părinţi au surprins-o în sintagma «**poruncile dătătoare de viaţă ale lui Dumnezeu**»” (p. 9-10). În prefaţa lucării, IPS Părinte Mitropolit Irineu Popa identifică necesitatea practică a unei evaluari spirituale asupra **noţiunii de poruncă**. În consecinţă, „poruncile nu se reduc la nişte fenomene pur morale, ci dimpotrivă, ***nimeni nu poate separa total doctrina despre adevăr de practica adevărului, eliminând poruncile din viaţa spirituală***” (p. 5).

Sfântului Iustin Martirul și Filosoful oferă în acest sens o imagine de ansamblu asupra acestei necesități misionare. În gândirea sa, „creștinismul reprezintă învățătura lui Hristos răspândită în lume în primul rând prin predica Sfinților Apostoli și a celor de după dânșii”. Prin urmare, dacă litera Scripturii reprezintă certificarea potențării mesajului hristic în societate, continuitatea și transpunerea practică a adevărurilor sale este asigurată de Tradiția Bisericii.

În felul acesta, Sfinții Părinți au arătat că **Scriptura** și **Tradiția** Bisericii s-au găsit dintotdeauna împreună, „*nu ca două elemente distincte, ci ca o întrepătrundere a două părți din același întreg*”.[1008] Această constituție organică asigură propagarea continuă a Cuvântului dumnezeiesc în realitățile existenței noastre. Părintele profesor Dumitru Stăniloae *tratează această problematică din punct de vedere axiologic*, integrându-o ca necesitate în comuniunea vieții eclesiale. „Tradiția, ca aplicare continuă a conținutului Scripturii, sau mai bine zis al Revelației, este un atribut al Bisericii. Tradiția, ca și conținut, reprezintă modul în care se menține deplinătatea Revelației lui Hristos, sau Hristos ca plenitudine a Revelației concrete; iar Tradiția ca transmitere asigură prelungirea acestui conținut prin credință. Dar ambele aceste laturi ale Tradiției sunt asigurate prin Biserică. Protestanții, respingând Biserica, au pierdut Tradiția atât ca transmitere, sau ca succesiune vie a credinței – căci credința unuia se naște din credința altuia –, cât și ca plenitudine a Revelației, căci nu mai primesc înțelegerea completă a Scripturii, pe care a păstrat-o Biserica în aplicarea ei integrală de la început prin Tradiție”.[1009]

Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție reprezintă cele două căi de lucrare a Bisericii în lume. Nedespărțite în context teologic, ele se recomandă a fi reprezentative în context cultural, propulsând valorile existențiale din dimensiunea lor imanentă spre autenticul unei deveniri transcendentale. Această împreună-lucrare dintre Scriptură-Tradiție-Biserică se realizază „prin lucrarea aceluiași Duh al lui Hristos. Duhul este Cel care a însoțit pe Hristos în decursul Revelației sau al operei Lui mântuitoare, a finalizat-o în aducerea la existență a Bisericii și a inspirat-o la fixarea în scris a unei părți a Revelației. Și tot Duhul Sfânt este cel care continuă să realizeze unirea lui Hristos cu

[1008] Maurice Wils, *The Making of Christian Doctrine...*, p. 43-45.
[1009] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *TDO*, vol. I, p. 66.

cei ce cred, să mențină Biserica ca Trup al lui Hristos și să o învioreze prin cunoașterea și trăirea Revelației ca Tradiție și aprofundarea conținutului Revelației ca Scriptură. ***Biserica menține în ea evidența plenitudinii trăite a Revelației concretizate în Hristos***”.[1010]

Aceasta este propriu-zis direcția pe care Biserica o propune în dialogul cu realitățile culturale ale vremii, indiferent de timp sau spațiu. Garanția ei este certificată în primul rând de autoritatea cuvântului revelat, de caracterul personal al Adevărului dumnezeiesc și, nu în ultimul rând, de dimensiunea veșnică a Bisericii, ca sinergie perfectă dintre Hristos și mădularele Trupului Său tainic.

II.3. Ortodoxia - esență a formării culturale a poporului român

Pe această axă (Scriptură-Tradiție-Biserică) s-a fundamentat conștiința și entitatea culturală a poporului român. Entitatea creștină a neamului nostru nu a fost, prin urmare, un surogat al istoriei, ci „elementul structural care a înlesnit și a prezidat procesul de închegare și formare a națiunii române însăși. Așa că, religia creștină nu este numai una dintre trăsăturile esențiale ale națiunii române, ci una dintre *trăsăturile ei existențiale*. Fără această trăsătură, națiunea română nu s-ar putea măcar defini, nu numai în ființa și manifestările ei, dar nici măcar în originea ei. Ne-am născut ca neam sub pecete creștină și am dăinuit și făptuit în istorie sub această pecete creștină”, spune într-unul din studiile sale apologetul Ioan Gh. Savin.[1011]

Într-o apologie celebră a secolului trecut, părintele profesor Dumitru Stăniloae face o mărturisire memorabilă cu privire la identitatea profund ortodoxă a poporului român.[1012] Astfel, în controversa

---

[1010] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005, p. 67. Părintele profesor afirmă de asemenea că „între Biserică şi Scriptură există o legătură reciprocă: *Biserica ocroteşte Scriptura, iar Scriptura hrăneşte Biserica, fiindcă ambele sunt garanţia prezenţei lui Hristos în viaţa Bisericii*... Între Biserică şi Tradiţie există o legătură indisolubilă fiindcă *Biserica apare odată cu Tradiţia*. Biserica se mişcă în interiorul Revelaţiei sau al Scripturii şi Tradiţiei în timp ce Scriptura îşi descoperă conţinutul în interiorul Bisericii şi al Tradiţiei, iar Tradiţia este vie în interiorul Bisericii” (Ibidem, p. 66-67).

[1011] Ioan Gh. Savin, *Creştinismul şi cultura română*, p. 5.

[1012] Gândirea apologetică a părintelui profesor Dumitru Stăniloae se leagă de tradiţia mărturisitoare a Bisericii noastre. Perspectiva dogmatică, patristică, liturgică şi totodată ascetico-mistică a teologiei sale reprezintă fundamente indiscutabile în

cu filosoful Lucian Blaga, pr. prof. Dumitru Stăniloae afirma că Ortodoxia în special și sentimentul religios în general transced așa-zisa „matrice stilistică”. Așadar, nu stilul reprezintă fundamentul religiei, ci sentimentul religios este „per se” mijloc de propagare a stilului și a culturii. În consecință, părintele Stăniloae afirmă că „spiritualitatea românească nu poate fi concepută fără ortodoxie, întrucât nu poate fi concepută ca stil ce funcționează în gol, ci ca stil aplicat esențial impulsului mai adânc religios, dând ca rezultat ortodoxia... Astfel, ortodoxia noastră nu reprezintă numai un produs arbitrar al stilului românesc, care, prin urmare, s-ar putea dispensa de asemenea producție, ci în ea este un element mai adânc decât stilul, dar necesar pentru existența și funcționarea stilului. Stilul are lipsă mai ales de ea ca să funcționeze și să se manifeste; fără ortodoxie, n-ar funcționa, n-ar cunoaște și deci n-ar exista un *stil românesc*. Spiritualitatea românească se revelează în mod esențial în ortodoxie”.[1013]

---

procesul de repoziţionare a apologeticii ortodoxe contemporane. Prin scrierile sale, părintele profesor „operează deschideri consistente în domeniul Apologeticii, intuind necesitatea dezvoltării unei atitudini apologetice ancorate în identitatea specifică a Tradiţiei duhovniceşti şi eclesiale a Ortodoxiei”. Viziunea sa complexă depăşeşte limitele unei prezentări expozitive în materie de doctrină, ridicând înţelegerea Ortodoxiei la rang de profundă trăire duhovnicească în Hristos. Pe de altă parte, trăirea ortodoxă a Adevărului înomenit atrage după sine un modus vivendi autentic, ceva ce defineşte ethosul entităţii istorice a unui popor. După părintele profesor Dumitru Stăniloae, „în Ortodoxie, Hristos ne dă puterile Sale dumnezeieşti sau însăşi viaţa Sa dumnezeiască veşnică prin îndumnezeire, pe când El o are pe aceasta prin fire... Numai prezenţa reală a Aceluiaşi Hristos în toţi cei ce cred, dar pe care Hristos nu vrea să-i anuleze în ceea ce are fiecare persoană a propriu, ci şi pentru faptul că în fiecare persoană, Acelaşi Hristos lucrează în fiecare potrivit cu însuşirile ei. Această prezenţă reală a lui Hristos duce la menţinerea lor într-o unitate, dar într-o unitate a iubirii, nu a confuziei. Aceasta afirmă Ortodoxia sau creştinismul originar păstrat în ea în diferite forme” („De ce suntem ortodocşi?”, în vol. *Ortodoxie şi naţionalism*, Bucureşti, 2011, p. 307-308). În completarea dimensiunii ecumenice a creştinismului, ca propagare universală a Cuvântului Dumnezeiesc, părintele profesor a adăugat fericita sinteză a „specificului spiritualităţii ortodoxe româneşti, plecând de la relaţia dintre latinitate şi Ortodoxie. Această sinteză unică oferă un caracter specific, prin care tradiţia spirituală românească se poate constitui într-o veritabilă legătură dintre Răsărit şi Apus” (vezi aici *Apologetica Ortodoxă*, vol. II, Dialogul cu ştiinţele contemporane, coord. Adrian Lemeni, Diac. Sorin Mihalache, Pr. Răzvan Ionescu, Pr. Cristinel Ioja, Ed. Basilica, 2014, p. 57-62).

[1013] Dumitru Stăniloae, *Poziţia domnului Lucian Blaga faţă de Creştinism şi Ortodoxie*, Ed. Paideia, Bucureşti, 1992, p. 22-23

Este necesar să facem precizarea că prin cuvântul „*stil*” trebuie să înțelegem specificul cultural al poporului nostru. „Stilul românesc” și manifestarea sa independentă în cultura poporului român reprezintă prima teză invocată de filosoful Lucian Blaga, spre a arăta că Ortodoxia reprezintă un adaos la istoria poporului român, fiind împrumutată din tradiția bizantină. „Este o confuzie care se face identificându-se ortodoxia cu românescul, spune Lucian Blaga, când, de fapt, ortodoxia nu este decât o parte a acestui românesc. Este o religie care a fost asimilată de spiritualitatea românească, originea ei fiind grecească și bizantină. Spiritualitatea românească e mult mai largă, mult mai bogată. Nu se poate face o privire asupra acestei probleme subordonându-ne ortodoxiei – această privire trebuie făcută cu ochiul clar al filosofului, care se situează în afară de orice constrângeri, pentru a avea o impresie de ansamblu. Or, cred că s-a putut vedea din toată opera mea filosofică de până acum, că felul meu de a gândi este profund românesc”.[1014]

Părintele profesor Dumitru Stăniloae realizează un amplu comentariu apologetic, ca reacție la afirmațiile făcute de filosoful Lucian Blaga în lucrarea *Religie și spirit*. Disputa a fost absorbită cu interes de publicațiile timpului, fiind tipărită în mai multe ediții.[1015] Disputa dintre cei doi titani ai filosofiei și teologiei românești rămâne memorabilă până astăzi în exemplificarea dialogului dintre religie și cultură, Ortodoxie și românism, filosofie și teologie. „În această dispută au fost puși în față doi dintre cei mai mari gânditori ai noștri: Pr. Dumitru Stăniloae – unul dintre cei mai mari teologi români – și Lucian Blaga – unul dintre cei mai mari filosofi români. Felul în care au fost percepuți cei doi de către contemporani îi recomanda ca fiind printre cele mai autorizate voci într-o dispută de idei ce s-a dovedit a fi mai mult creatoare decât dăunătoare”.[1016] Momentul acestei dezbateri a fost prefațat de un context mai vechi, nume sonore ale culturii și teologiei românești reacționând vis-à-vis de ideile promovate de Blaga. Între aceștia s-au numărat Dan Bota, C. Rădulescu-Motru sau

---

[1014] Părintele profesor face citarea acestui text după interviul publicat de Lucian Blaga în Ziarul *Viaţa*, din 26 mai 1942. Tematica a fost însă tratată pe larg în lucrarea *Religie şi spirit*, Ed. Dacia Traiană, 1942 (Ibidem, p. 8).

[1015] Textul iniţial a fost publicat la Sibiu, la Tipografia Arhidicezane – retipărire din Telegraful Român, 1940, 1942.

[1016] Lect. dr. Adrian Boldişor, *Fenomenul religios între filosofie şi teologie*, în Revista Teologică, nr. 95/2013, p. 85-86.

Nichifor Crainic. Dintre toate, a rămas de referință cea cu părintele Dumitru Stăniloae. Reacția filosofului față de cele însemnate în lucrarea sus amintită (*Poziția domnului Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie...*) s-a concretizat într-un pamfelt, „*De la cazul Grama la tipul Grama*”.[1017]

Analizând la rândul său această dispută într-una din prelegerile sale, marele nostru apologet, profesorul Ioan Gh. Savin, trage un semnal de alarmă cu privire la **pericolul disocierii sentimentului religios de cultura poporului român**. „Cultura reprezintă doar sufletul unei națiuni și acest suflet nu se poate nici înlătura, nici schimba. Noi suntem de la origine tributari ai concepțiilor și valorilor creștine pe care nu ni le putem smulge din suflet nici ca inși și nici ca națiune. Aceasta, cu atât mai mult, cu cât prin aceste valori culturale ale ortodoxiei noi am creat și ne-am afirmat nu numai pentru națiunea noastră, ci și pentru universalitatea creştină, urcând astfel cel mai înalt grad sub care se poate prezenta cultura umană, acela de a crea bunuri valabile pentru noi și pentru clipa trecătoare, și pentru alții, pentru universalitate, pentru eternitate”.[1018]

Fără această simbioză riscăm să ne dezrădăcinăm de ethosul românesc, de esența spiritualității și culturii strămoșești. De aici înțelegem că, după cum sentimentul religios își justifică ontologic existența înlăuntrul firii omenești, fiind înnăscut într-însa, ***Ortodoxia reprezintă prin definiție „esențialitatea poporului român”.*** „Ortodoxia este adâncul nostru. Faptul că e al nostru nu trebuie să fie motiv de închipuire că noi am creat-o și deci ne putem și lipsi de ea, fie înlocuindu-o cu

[1017] Publicat în Revista *Seculum*, Anul I, mai-iunie 1943, p. 91. Cert este că această dispută ideologică „reprezintă, în istoria gândirii româneşti, una din ultimele confruntări reale, constructive între filosofie şi teologie asupra unei teme deosebit de sensibile: religia. Îndeobşte, această confruntare a fost văzută doar ca o încercare de forţe, moştenirea ei nefiind valorificată după cum s-ar fi cuvenit. De altfel nici nu s-ar fi putut. Era vremea războiului, după care a urmat marea pustiire” (Vezi: Prof. dr. Remus Rus, „Spre o teologie a religiilor în viziunea Pr. prof. D. Stăniloae , în volumul: *Persoană şi Comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, volum tipărit cu binecuvântarea IPS dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Transilvaniei, din iniţiativa Pr. prof. decan dr. Mircea Păcurariu, sub îngrijirea Diac. asist. Ioan I. Ică jr, Editura şi tiparul Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993, p. 521; Lect. dr. Adrian Boldişor, *Fenomenul religios între filosofie şi teologie*, în Revista Teologică, nr. 95/2013, p. 86-87).

[1018] Ioan Gh. Savin, *Creştinismul şi cultura română*, p. 28-29.

ceva analog, fie lăsând locul liber. *Fără acest adânc nu mai putem avea ceva al nostru. Ne pierdem pe noi înșine*”.[1019]

Pe de altă parte, profesorul Ioan Savin exprimă această *identitate* ca **specific al simbiozei daco-romane**. În decursul timpului însă, unii au atribuit *esența spiritului românesc* laturii autohtone, afirmând că aceasta s-ar datora dârzeniei poporului dac, de la care „am fi luat structura intimă și organică a ființei noastre etnice, ca și legătură cu solul și cu cerul, de care Dacii nemuritori erau atât de legați și stăpâniți”. Pe de altă parte, latura latinizantă era de părere că tot ceea ce este românesc se datorează „romanilor cuceritori și colonizanți, de la care am luat, odată cu civilizația și organizația, și limba, și, odată cu ea, sufletul și cultura poporului român”. Cert este însă că după retragerea aureliană, civilizația daco-romană a continuat să existe, nu datorită unei structuri statale bine definite, ci prin forța comunitară a Bisericii Creștine, care se statornicise pe aceste meleaguri prin predica Sfântului Apostol Andrei. „Sub semnul Crucii și comunitatea Bisericii, notează profesorul Savin, cele două neamuri s-au contopit într-o unitate biologică și etnică, unitatea românească, care s-a adâncit și mai mult, pe măsură ce locuitorii Daciei, părăsiți de ocrotirea legiunilor romane, retrase peste Dunăre, au rămas să-și apere singuri existența în fața hoardelor barbare năvălitoare. Elementul de legătură al locuitorilor de aici n-a putut fi acela al conștiinței lor naționale, conștiință nedefinită încă, în acele timpuri, ci al credinței religioase, total deosebită de cea a neamurilor năvălitoare, față de care această credință trebuia apărată. Biserica creștină devine astfel instituția care strânge în jurul ei pe noii credincioși, răspândiți de-a lungul tuturor meleagurilor Daciei, iar reprezentanții ei, preoții, iau locul conducătorilor, civili sau militari care dispăruseră”.[1020] Așa se face că în mentalitatea poporului nostru, multă vreme, termenii de *român* și *creștin* au avut același înțeles.

Simbioza daco-romană a imprimat, de asemenea, un specific și în latura spiritualității Bisericii noastre Ortodoxe. Această particularitate s-a constituit ca mod autentic de manifestare practică și exprimare teologică în contextul celor mai vechi tradiții creștine, împărțite între Orient și Occident. „***Ortodoxia***, spune părintele Dumitru Stăniloae, ne-a menținut ca un neam unitar și deosebit, cu un rol important între

---

[1019] *Poziţia domnului Lucian Blaga faţă de Creştinism şi Ortodoxie,* p. 24.
[1020] Ioan Gh. Savin, *Creştinismul şi cultura română*, p. 5-6.

popoarele din Orient și Occident. Ea ne-a dat puterea să ne apărăm ființa față de îndelungata ofensivă otomană, constituind un zid de apărare și pentru popoarele din Occident, deși, pe de altă parte, ne-a ajutat să ne apărăm ființa și față de unele popoare din Occident... Noi unim, în spiritualitatea noastră, luciditatea latină sau încrederea în înțelegerea rațională a realului, proprie Occidentului, cu sentimentul tainei nepătrunse a experienței proprie popoarelor din Răsăritul Europei. Dar noi ca latini aducem taina lucrurilor și a persoanelor totdeauna într-o lumină, mai accentuată decât popoarele slave, dar o lumină care nu mărginește, ci definește și care e proprie popoarelor occidentale, în privința aceasta suntem mai aproape de spiritualitatea creștină primară, rămasă prezentă în spiritualitatea poporului grec, deși cu o mai redusă trăire sentimentală a acestei lumini decât în spiritualitatea românească”.[1021]

Din cele arătate mai sus înțelegem că legătura profundă dintre spiritul național și tradiția ortodoxă este o realitate ontologică a poporului nostru. Ea constituie pârghia de susținere și promovare a valorilor culturale peste timp și totodată garanția unei mărturisiri ortodoxe a Adevărului înomenit. Această continuitate identitară a fost perpetuă în afirmarea poporului român peste veacuri ca națiune binecuvântată de Dumnezeu, ale cărui valori perene au fost așezate tot timpul sub stindardul credinței creștine. Afirmarea unei culturi autonome, izvorâtă dintr-o așa-zisă dinamică socială, fără suportul tradiției creștine reprezintă o manifestare fără orizont și rădăcină. Echilibrul și valoarea culturii o asigură concentrarea ei spre învățătura Sfintei Biserici, concentrată în depozitarul cel dumnezeiesc al Revelației, în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. De aceea, atunci când vorbește despre darul cel mai de preț cu care Biserica încununează cultura și spiritul național al poporului nostru, părintele profesor Dumitru Stăniloae face trimitere la *dogmele ortodoxe*. Rânduiala și rostul lor nu este, prin urmare, acela de a îngrădi perspectiva de cunoaștere și dezvoltarea intelectuală a unui popor, ci de a desemna „un contur generos pentru o viață normală”.[1022]

[1021] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, „De ce suntem ortodocşi?”, în *Naţiune şi creştinism*, ediţie, text stabilit, studiu introductiv şi note de Constantin Schifireţ, Ed. Elion, Bucureşti, 2004, p. 1-2.

[1022] „Ortodoxia, spune pr. prof. D. Stăniloae, e ***schema pentru viaţa*** **normală,** adică dogmă şi har dumnezeiesc. Dogmele ortodoxe nu sunt stabilite cu scopul de a interzice

II.4. Idei apologetice în gândirea lui Dumitrie Cantemir

Cercetarea noastră leagă, în mare parte, testamentul cultural de tradiția ortodoxă și evidențiază necesitatea educației religioase în viața generațiilor actuale. Mare filosof creștin, Constantin Noica, în lucrarea sa „*Pagini despre sufletul românesc*” vorbește despre o *axă istorică* a credinței ortodoxe în care sunt împletite tradiția și spiritul românesc peste veacuri. Este vorba de trei personalități remarcabile, apologeți ai culturii și „sufletului românesc, iluștri învățați ai neamului nostru: Neagoe Basarab, Dimitrie Cantemir și Lucian Blaga. Se concentrează, așadar, această devenire în direcția a trei repere spirituale, identificate în operele a trei dintre cele mai reprezentative personalități ale culturii autohtone”. „Pentru a descrie coborârea românească în istorie și părăsirea viziunii... notează marele nostru gânditor, aleg trei momente culturale de culme: unul din secolul al XVI-lea, altul din secolul al XVIII-lea, iar al treilea din secolul al XX-lea. În primul exemplu, se va vedea ce se petrece într-o conștiință orientată spre absolut, unde precumpănește eternul. În cealaltă, vor ieși la iveală criza și nemulțumirea cu sine, pe care le trezește, în aceeași conștiință, precumpănirea caracterului istoric. Iar cel de al treilea moment cultural, încearcă să aducă o împăcare între planul eternității și cel al istoricității românești, dar sfârșește prin a fi o afirmație de luptă pentru valorile vii ale culturii” .[1023]

Despre Dimitrie Cantemir s-au scris și, cu siguranță, se vor mai scrie sute de pagini. Reprezentant de seamă al culturii umaniste, om luminat, cărturar și teolog desăvârșit,[1024] principele moldav completează

---

activitatea intelectuală a omului, nici de a îngusta până la strâmtorare. Ele desemnează un contur foarte larg; ele jalonează un drum de o lăţime cât poate bătători o viaţă normală. Negativ vorbind, ele sunt câţiva stâlpi aşezaţi, ca avertisment, pe lângă prăpăstiile care mărginesc pe ambele laturi drumul larg cât un câmp cu margini abia vizibile, al vieţii” (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, „Ortodoxie şi românism”, în vol. *Ortodoxie şi românism,* Opere complete VIII, Ed. Basilica, Bucureşti, 2004, p. 59).

[1023] Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2014, p. 12.

[1024] „Spre deosebire de predecesorii săi, Dimitrie Cantemir s-a evidenţiat prin varietatea informaţiei, amploarea operei şi faima sa universală. El a fost «sinteza culturii noastre vechi, fiind apreciat de Stolnicul Cantacuzino, prin rolul pe care l-a jucat în cultura epocii sale. Nicolae Iorga îl consideră om universal, umanist dotat cu geniu şi curiozitate în toate domeniile». Voievodul Cantemir s-a evidenţiat nu numai ca om de cultură, unde a abordat toate laturile de activitate cărturărească ale vremii, dar și ca om de înaltă viaţă religioasă, elaborând lucrări şi în domeniul teologiei” (Episcop

perspectiva eternității prin reevaluarea planului istoric. El împlinește această lucrare în litera și în duhul Sfintelor Scripturi, fiind, de altfel, „născut și crescut în sânul Bisericii Ortodoxe din Țara Moldovei”. Aceasta a făcut din el un adevărat apologet al credinței ortodoxe, pe care a așezat-o deasupra celorlalte planuri ale cercetării sale. Nu întâmplător „*ortodoxia*” lui Cantemir este sinonimă în sens larg cu „libertatea”. „Această parte a Bisericii creștine poate fi concepută ca un templu al libertății integrale a creștinilor, iar apărarea Ortodoxiei poate echivala cu «apărarea ființei noastre naționale» precum s-a spus. Pe aceste dimensiuni, «simbolul crucii, cum scrie un cunoscător al epocii lui Cantemir, când misticismul era în floare datorită unor condiții obiective, devenea stindardul apărării legii» (creștinești) și a «moșiei» (Patriei)”.[1025]

Educația religioasă a avut o înrâurire decisivă în formarea culturală și apologetică a principelui moldav. S-a șlefuit mai întâi sub mantia călugărului grec Ieremia Cacavela, care „a știut să pună stăpânire pe sufletul său și să-l modeleze creștinește, așa încât «întâia osteniță», «răsădire» și «odrăslire» - adică întâia carte a lui Dumitrie Cantemir: *Divanul sau gâlceava înțeleptului cu lumea sau giudețul sufletului cu trupul* – este o admirabilă operă de spiritualitate creștină, pe tema «*deșertăciunea deșertăciunilor, toate sunt deșertăciuni*», din cartea Iov.[1026] A urmat experiența constantinopolitană, pe care o începe la doar 15 ani, fiind adus aici ca gaj al familiei sale. Principele împlinește aici o nouă etapă culturalizatoare, învățând în Academia teologică a Patriarhiei de Constantinopol, remarcabilă prin caracterul ei enciclopedic. „Aici va fi învățat prințul în afară de literatură, matematică, astronomie, fizică și medicină, și dialectică, retorică, sau omiletică, morală creștină, dogmatică patristică etc., după programa cursurilor superioare ale Academiei, care presupuneau pe cele inferioare ale ei, constând în cunoașterea cărților de slujbă și Biblia”.[1027] Cunoștințele dobândite aici îi vor folosi în articularea viitoarelor sale discursuri

---

prof. dr. Irineu Slătineanul, „Cuvânt înainte” la Pr. Ştefan Reşceanu, *Ortodoxie şi gândire religioasă în opera lui Dumitrie Cantemir*, Ed. Sitech, Craiova, 1999, p. 1).

[1025] Prof. N. Chiţescu, *Ortodoxia în opera lui Dumitrie Cantemir*, în Revista „Glasul Bisericii”, nr. 9-10/1973, p. 1097-1098.

[1026] Emilian Vasilescu, *Apologeţi creştini. Români şi străini*, Ed. Cugetarea, Bucureşti, 1942, p. 128.

[1027] Prof. N. Chiţescu, *Ortodoxia în opera lui Dumitrie Cantemir*, p. 1100.

teologice, remarcabile fiind cele fundamentate pe Sfânta Scriptură, pe care o socotea cu tărie a fi *„izvorul cunoștințelor despre Dumnezeu”*.[1028]

Remarcabila sa capacitate intelectuală se dezvoltă și se altoiește în savantul curent umanist, pe care și-o împropriază cu succes în întreaga sa operă scrisă. A acumulat o cultură vastă pe care a reușit să o exprime foarte ușor, folosindu-se de limbile pe care le știa, multe învățate „în școala vieții”. Toate acestea converg spre definirea caracterului umanist al operei sale. În acest context, „geneza umanistă a principelui moldav nu poate fi despărțită de a cronicarilor români: Nicolae Milescu, Miron Costin, de Mitropolitul Dosoftei, de stolnicul Constantin Cantacuzino, iar detașându-se de epocă, a depășit pe înaintași, susținând idei care aveau să fie reluate cu cel puțin o jumătate de secol mai târziu de către iluminații școlii ardelene. O pregătire serioasă a stat la baza formării personalității și operei lui Cantemir; s-au îmbinat în mod fericit o inteligență sclipitoare, dragoste de muncă, voință și răbdare într-un mediu cultural favorabil”.[1029]

Dincolo de toate acestea, trebuie știut că Dimitrie Cantemir nu și-a uitat niciodată **misiunea apologetică** în contextul ***mărturisirii adevărurilor de credință ale Bisericii Ortodoxe*** din care a făcut parte. Un exemplu concret în acest sens îl constituie lupta pe care a dus-o pentru promovarea Ortodoxiei în fața *influențelor raționalității scolasticii occidentale*. Statutul cultural și academic de care se bucura constituie în fapt o mărturisire de credință vie, pe care a așezat-o providențial în contextul încercărilor timpului său. Etapele formării

---

[1028] „În această Sfântă Scriptură, scria Cantemir, se află, ca într-o cămară cerească, comori spirituale de mare preţ şi folositoare. Acolo se găsesc cuvintele Dumnezeului adevărat însuşi, făgăduinţele, poruncile, îndemnurile şi ameninţările Sale şi tot acolo stau scrise pildele faptelor bune şi rele. Acolo vedem de ce trebuie să ne ferim şi ce trebuie să urmăm. Judecăţile şi dreptăţile Acelui ceresc Monarh schimbă sufletele, dau înţelepciune celor neînvăţaţi, luminează ochii minţii (cf. Ps. 19, 8-9). De va păzi cineva această învăţătură, îşi va face curată calea, adică viaţa lui, şi îşi va curăţi şi îndrepta obiceiurile” (Dimitrie Cantemir, *Divanul*, ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Virgil Cândea, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1969, Cartea a III-a, p. 358-360).

[1029] Poliglot prin excelenţă, Dimitrie Cantemir se formează în spiritul umanist, luând contact cu cele mai de seamă personalităţi culturale ale timpului. De la monahul Cacavela, la eruditul Meletie de Arta, Alexandru Mavrocordat, Ilie Miniat sau Hrisant Notara, el reuşeşte să acumuleze într-un interval record cele mai profunde învăţături. (vezi aici Prof. Constantin Mihălcescu, *Umanistul Dimitrie Cantemir*, în Revista „Mitropolia Olteniei”, nr. 9-10/1073, p. 736).

sale intelectuale se regăsesc și se alimentează din contextul acestei perioade, fiind în parte tributare Renașterii și spiritului occidental. Cu toate acestea, atitudinea sa apologetică rămâne favorabilă credinței ortodoxe și tradiției culturale bizantine. Așa se face că, de foarte multe ori, Cantemir „se exprimă în cuvinte pline de admirație față de cea mai înaltă instituție de cultură a Bizanțului, Academia Patriarhiei Ortodoxe sau «Marea Școală», urmașa vestitei Universități. «*Se învață în această Academie* – notează Cantemir în Istoria Imperiului Otoman – *filosofia și părțile ei, precum și alte științe, toată în limba pură și antică grecească*». De aici au ieșit personalități de înaltă pietate și știință, precum Iosif Carofilu, teolog și filosof excelent, renumitul predicator al bisericii catedrale Blasiu Schaevofilax,[1030] Antoniu și Spantoniu, toți filosofi peripatetici. Iaconiniu, de la care Cantemir a învățat elementele filosofiei, așa cum declară, Sebastos, celebru prin calendarul său eclesiastic, dar mai ales prin scrierile sale asupra controverselor dintre Biserica greacă și latină; Dionisie ieromonahul, prețuit profesor de filosofie, fizică și teologie și Alexandru Mavrocordat, apreciat pentru temeinicile sale cunoștințe de filosofie, teologie și medicină”.[1031]

În consecință, putem afirma că valoarea teologică și culturală a tradiției bizantine, asimilate de principele moldav în polivalenta sa formare intelectuală, reprezintă fundamentul convingerilor sale apologetice. În felul acesta, cunoscând deopotrivă valențele moștenirii occidentale, el a demonstrat că „*puritatea ortodoxiei*” este cu mult mai de preț decât autonomia rațională a scolasticii medievale. Această realitate o demontează prin exemple concrete, preluate din istoria religioasă a neamului său, arătând că în Moldova „nu s-a văzut niciodată vreun eretic sau vreo erezie și, cu atât mai puțin, nu s-a putut dezvolta, probabil fiindcă acest neam n-a vrut să știe de *teologia scolastică* și de alte meșteșuguri sofistice ale dialecticilor, ci a crezut

[1030] Etimologia numelui *Schaevofilax* stă în legătură cu ascultarea bisericească de „*păzitor al Sfintelor Vase*”.

[1031] Pr. Ștefan Reșceanu, *Ortodoxie și gândire religioasă în opera lui Dimitrie Cantemir*, p. 147. În disputa ideologică generată de apropierea comparativă a lui Thales din Milet şi cărturarul apusean van Helmont, Cantemir „apără primatul culturii greceşti în formarea spiritului european, el însuşi considerându-se unul dintre cei ce aparţine unei arii culturale de vârf şi care mai are încă multe lucruri de seamă de spus” (Ecaterina Ţarălungă, *Dimitrie Cantemir*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1989, p. 56).

că vorbele simple ale *Evangheliei* și învățătura *Sfinților Părinți* sunt de ajuns, chiar și fără școală, spre mântuirea sufletului".[1032]

Legat de acest aspect, vom avea în vedere în primul rând tezele teologice elaborate de Dimitirie Cantemir. Lucrarea sa mărturisitoare folosește în acest sens elemente de: *Dogmatică* (în „Metafizica", „Descrierea Moldovei" și „Loca obscura"); *Morală* („Divanul" și „Scrisoarea către contele Golovkin despre conștiință"), *Apologetică* și *Istoria Religiilor* (în „Sistema", „Curanul" și „Panegiricul").[1033] La fel de pline de teologie sunt și *Sacrosantele, Logică, Sistemul sau întocmirea religiei Muhammedane, Loca obscura in Catechisi*. Ultima dintre ele reprezintă un veritabil îndreptar asupra învățăturilor desprinse din Reforma catolică.

a. Confluențe biblico-filosofice în gândirea lui Dimitrie Cantemir

În gândirea marelui nostru cărturar Ortodoxia rămâne „filosofia de neclintit". Pentru a demonstra acest lucru, el pleacă întotdeauna de la litera Sfintei Scripturi. Aproape fiecare din operele sale poartă pecetluirea cuvintelor sfinte, folosite cu grijă în susținerea și demonstrarea „Adevărului". Mai mult, Cantemir vede tălmăcirea Scripturii în graiul poporului „un fapt de neapărată necesitate. De aceea îl laudă pe domnitorul Vasile Lupu, care, întemeind tipografia românească, a dat posibilitatea de a se «citi în graiul țării, la început Evangheliile și scrierile apostolilor, după aceea și toată Liturghia»[1034]... Cantemir însuși, de mic copil, a fost educat și învățat din Sfânta Scriptură... până când era tânăr, seara, Dimitrie stătea împreună cu tatăl său, care nu

[1032] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei...*, p. 339. În acest context, pr. prof. Ştefan Reşceanu, preocupat îndeproape de personalitatea marelui cărturar, este de părere că evaluările interconfesionale pe care le oferă de cele mai multe ori Dimitrie Cantemir ar fi bazate pe elemente de doctrină. Aceasta se reflectă din faptul că principele moldav cunoştea foarte bine diferenţele dintre cele două Biserici, adâncite de Marea Schismă din 1054. „În acest sens, el aduce ca augument Crezul, care se foloseşte în slujbele religioase aşa cum a fost fixat de Sfinţii Părinţi la Sinodul de la Niceea, respingând adaosul papistăşesc *şi de la Fiul*, clarificând această învăţătură nu ca impietate pur şi simplu, ci ca *impietatea impietăţii şi capului impietăţii"* (Pr. prof. Ştefan Reşceanu, *Ortodoxie şi gândire religioasă în opera lui Dimitrie Cantemir*, p. 152).

[1033] „În Descrierea Moldovei, mai spune pr. prof. Nicolae Chiţescu, Cantemir atinge probleme de cult, de drept canonic şi de organizarea Bisericii, după cum în „Monarhiarum physica examinatio" şi în „Incrementa atque Decrementa" atinge probleme de apologetică şi de Istoria Religiilor" (*Ortodoxia în opera lui Dimitrie Cantemir*, p. 1101).

[1034] *Descrierea Moldovei*, trad. de Petre Pandrea, Bucureşti, 1956, p. 290.

știa carte, «și-i tâlcuia din Sfânta Scriptură sau din cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur».[1035] Scrierile sale dovedesc o bună cunoaștere a Sfintei Scripturi, în ele, Cantemir recurge adesea la cuvântul dumnezeiesc pentru a-și formula susținerile".[1036]

Preocupările sale scripturistice completează vasta cultură pe care și-o câștigase în decursul timpului. Se face cunoscut astfel ca „exeget al cărților Sfintei Scripturi și al Sfinților Părinți, încât, încă din 1712, când s-a format o comisie pentru revizuirea Sfintei Scripturi, Teofilact Lopatinski, rectorul Academiei teologice din Moscova, din 1710, și șeful acestei comisii, fost student la Școala Patriarhiei din Constantinopol, coleg cu Nicolae Milescu și prieten al familiei Cantemir, - propune țarului ca din Comisie să facă parte «toți cercetătorii străini buni cunoscători ai limbilor vechi și inspirați în cele ale Bibliei». Printre aceștia a fost și Dimitrie Cantemir. Însemnările de pe textul Bibliei lui Șerban au servit și în discuțiile cu specialiștii de atunci".[1037]

În lucrarea „***Divanul sau gâlceava înțeleptului cu lumea, sau giudețul sufletului cu trupul***" (1698), Cantemir valorifică litera Scripturii în înțeles religios-moral, oferind cititorului o adevărată pildă de spiritualitate creștină. În contextul epocii sale, lucrarea a fost socotită pe bună dreptate „*singura operă filosofică română originală*, fiind presărată la fiecare pas cu citate din Sfânta Scriptură, formând un adevărat manual de bună purtare creștină".[1038] Mai mult decât atât, opera principelui moldav poate fi socotită o veritabilă apologie a vieții duhovnicești, încercată permanent de ispitele materiale. „Așijderea a lumii, adică a trupului, rău cunoscute și strâmb grăite minciuni, cu ale sale drepte răspunsuri și cu vechile și noile Sfinte Scripturi adeverește, ivește și dezvăluiește, care cu întreg suflet cercetându-le și ispitindu-le veșnicia, vei afla viață, precum mărturisește Evanghelistul: «*Ispitiți Scripturile că vi se vede vouă într-însele viața vecilor a avea*» (In. 5, 39)".[1039] Așa a și făcut prealuminatul principe

---

[1035] Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române în sec. al XVIII-lea (1688-1821)*, vol. I, Bucureşti, 1969, p. 264.

[1036] Pr. drd. Vasile Mihoc, *Sfânta Scriptură în opera lui D. Cantemir*, în Revista „Studii Teologice", nr. 5-6/1973, p. 342.

[1037] Pr. prof. A. Ostapov, Pr. prof. S. Socolov, *Dimitrie Cantemir şi urmaşii săi în Rusia, exemplu de deminitate şi patriotism*, în Revista „Biserica Ortodoxă Română", nr. 7-8/1974, p. 937.

[1038] Emilian Vasilescu, *Apologeti creştini...*, p. 128.

[1039] Dimitrie Cantemir, *Divanul*, Ed. Litera Internaţional, Bucureşti, 2004, p. 25; text reprodus după Dimitrie Cantemir, *Opere complete,* vol. I, *Divanul*, ediţie critică sub îngrijirea lui Virgil Cândea, Ed. Academiei Române, Bucureşti, 1974.

pentru a arăta originile divine ale universului. Integrându-și pledoaria într-o „gâlceavă” imaginară, el arată că: „lumea de Dumnezeu făcută a fi crede”, că a ieșit din proximitatea harului dumnezeiesc prin cădere și din această pricină răutatea și necazul s-au sălășluit întrtu dânsa. „*Lumea*: Dară nu sunt înțelepțită și de toată conștiința plină?” *Înțeleptul*: Ba înțeleaptă de te voi nebună ținea și prin a ta nebunie să mă înțelepțesc: și mai vârtos, căci: «*Înțelepciunea ta nebunie este*» (I Cor. 3, 19). *Lumea*: Au și la aceasta a răspunde vei afla? Au nu sunt plină de tot binele? *Înțeleptul*: Ba plină, de mă voi pricepe precum că tu, ești: «*Deșertăciunea deșertăciunilor și toate sunt deșertăciune*» (Eccl. 1, 1). *Lumea*: Oare cu ce fel de socoteală mai rea decât tot răul mă socotești? Căci pe mine singur Dumnezeu ziditorul meu, dacă m-a făcut desăvârșit, au nu a zis că-i bine, văzând că sunt bună? (Fc. 1, 31) *Înțeleptul*: Adevărat că după acest cuvânt al lui Dumnezeu ești bună. Căci Dumnezeu, Preabunul, nu face nimic rău, ci totul bine face; pentru aceia ești bună. Însă așa era omul până nu se amăgi de frumusețea și dulceața pomului celui aducător de moarte”.[1040] În continuare, problema antropologică este evaluată hristologic, autorul arătând că prin dumnezeiasca Întrupare „noul Adam” a dezlegat păcatul strămoșesc. Metamorfoza interioară a omului se prelungește în realitatea exterioară a cosmosului, lumea fiind luminată și încălzită de har. Cu toate acestea, „gâlceava” rămâne, Înțeleptul păstrându-se treaz în fața „întunericului celui primejduitor” al lumii încărcate de ispită.[1041]

Pe de altă parte, trebuie menționat faptul că, în conținutul său, „*Divanul*” cantemirian însumează, pe lângă fondul biblic, o bogată încărcătură filosofică. De acest aspect s-a ocupat îndeaproape profesorul Daniel Mazilu, de la Universitatea creștină “Dimitrie Cantemir” din București. După el, lucrarea eruditului principe ar fi „*prima lucrare filosofică românească*”. El este de părere că, „spre deosebire de literatura occidentală, în care tradiția filosofiei grecești a fost reluată prin traduceri numeroase din Platon încă din secolul al XV-lea, Evul Mediu s-a prelungit la noi, din punct de vedere filosofic, până la finele secolului al XVII-lea. Este un motiv în plus pentru a lua în considerare noutatea *Divanului*. Este o lucrare caracterizată de același spirit al Renașterii italiene prin care Marsilio Ficino si Pico della Mirandola concepeau simbioza dintre Platon si religia creștină drept

---

[1040] *Divanul,* p. 36.
[1041] *Divanul,* p. 39.

vlăstarul culturii noii epoci pe care o iniția Academia neoplatonică din Florența în a doua jumătate a secolului al XV-lea. Până și stilul operei lui Cantemir o apropie de stilul multor scrieri ale Renașterii. Este vorba, înainte de toate, de un dialog imaginar între un înțelept și ceea ce este cuprins în mod foarte vag sub denumirea de *lume*, pe modelul dialogurilor lui Nicolaus Cusanus și ale lui Giordano Bruno, ele însele având ca model dialogurile platoniciene. De asemenea, la fel precum se întâmplă în lucrările lui Nicolaus Cusanus și Charles de Bouvelles, intenția lui Cantemir este de a da o formă conceptuală structurată unor tematici religioase creștine și de a arăta astfel, pe de o parte, coerența rațională a doctrinei creștine, iar pe de altă parte, convergența tradiției laice, filosofice, cu cea religios-creștină".[1042]

Lucrarea „Divanul" reprezintă, în consecință, o veritabilă mostră a dialogului dintre teologie și filosofie, dezvoltat la confluența dintre orient și occident. Dimitrie Cantemir reușește în mod magistral să așeze cuvântul Scripturii în contextul necesităților contemporane, arătându-l ca singura manieră de transcedere a acestora în perspectiva apropierii omului înțelept (sau mai degrabă duhovnicesc) de „Adevăr".

Dialogul dintre teologie și știință constituie o altă temă esențială pentru lucrarea apologetică a marelui nostru gânditor. Lucrarea ***„Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago"*** („*Imaginea de nedescris a științei sacro-sancte"*, scrisă la 1700) reflectă îndeaproape acest lucru. Aici Cantemir interpretează teologic principalele coordonate ale cunoașterii naturale, bazându-se în principal pe argumente din Sfânta Scriptură. El arată astfel că țelul orcărui creștin practicant îl constituie fără doar și poate „cunoașterea desăvâșită, supranaturală, care se dobândește prin credință și care privește cele mai presus de fire, încununându-se cu cunoașterea lui Dumnezeu și a voii Lui, descoperită în Revelația dumnezeiască".[1043] Convingerile sale teologice cu privire la rolul și conținutul Revelației dumnezeiești sunt completate prin bogate referințe desprinse din *Referatul Creației*. Urmând o abordare alegorică, el își încadrează demonstrația într-un dialog pe care îl poartă cu „Bătrânul cel înțelept" (în fapt, „Creatorul lumii, deținătorul înțelepciunii adevărate"). În felul acesta, pentru a arăta

[1042] Lect. univ. dr. Daniel Mazilu, *Influenţe stoice şi neoplatonice în "Divanul" lui Cantemir*, în Revista "Cogito" II, nr. 4/2010.
[1043] Prof. Nicolae Chițescu, *Ortodoxia în opera lui Dimitrie Cantemir*, p. 1102.

logica zidirii celor văzute, Cantemir se folosește de o „*exegeză biblico-filosofică*". Astfel, Dumnezeu este prezentat drept „Creator al tuturor celor văzute și nevăzute: căci după doctrina adevărului, unul este autorul formelor, unul este creatorul existenței lucrului și unul este Tatăl luminilor și dătătorul de viață, care niciodată nu va da altuia puterea Sa; Yahve este numele Lui".[1044] Nu uită nici de profetul care a dat mărturie în Sfânta Scriptură despre toate acestea, marele Moise fiind numit astfel „suprem filosof și teolog al adevărului".[1045] Lucrarea marelui cărturar nu urmărește nicidecum o linie științifică predefinită, ci are mai degrabă o viziune metafizică. Analizate per ansamblu, „*Sacrosanctele*" lui Cantemir nu vizează „cercetarea naturii după scopul ei, ci cercetarea creației lui Dumnezeu după puterile modestului intelect omenesc. Meritul principal al cărții nu este, așadar, de a fi o primă anticipare, la noi a științei moderne, ci de a fi o apărare, cu mijloacele filosofiei, a credinței creștin ortodoxe".[1046] Această atitudine apologetică a principelui cărturar se evidențiază în mod firesc prin evaluare comparativă a ceea ce omul poate deduce din științele profane și descoperirile științei sacre, prin care „*se luminează labirintul științei senzitive; de aceea trebuie să o preferăm*".[1047]

Tema *cunoașterii naturale* este reluată de Dimitrie Cantemir în tratatul său de ***Logică*** sau „***Compendiolum universae Logices institutiones***" (cca. 1701). Plecând de la etimologia cuvântului, Cantemir arată substratul autentic al logicii creștine. Ea pleacă de la Logos, care, în calitatea Sa de Izvor al adevărului, îl conduce pe om spre descoperirea realităților concrete din propria sa existență. Ni se oferă mai întâi o retrospectivă completă asupra istoricului pe care îl are logica din punct de vedere filosofic. Scopul și valoarea ei autentică au fost de foarte multe ori neglijate. Astfel, asociindu-o cu „*silogismul universal*", cu „*argumentarea completă*" sau cu „*cele cinci voci ale lui Porphyrius*", **logica** este definită în cele din urmă de Cantemir drept „*sinteză a existențelor concrete*". Așezându-o în concordanță cu rațiunea umană, el arată mai pe urmă că „intelectul nostru are *operații*. Prima este simplă, întrucât concepe în mod simplu și abstract fie cele materiale,

---

[1044] *Metafizica*, trad. Nicodim Locusteanu, București, 1928, p. 237.
[1045] Ibidem; Pr. drd. Vasile Mihoc, *Sfânta Scriptură în opera lui Dimitrie Cantemir*, p. 343.
[1046] Dragoş Popescu, *Timpul creației sacre în „Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago" de Dimitrie Cantemir*, în Revista „Filosofică", nr. 1/2014, 52-53.
[1047] *Metafizica*, cap. I, 4, 5.

fie cele imateriale, fie cele care sunt abstrase de compuşi, de pildă: Dumnezeu, om. A doua este compunerea sau diviziunea, de pildă: Dumnezeu este infinit, omul este ființă rațională. În sfârșit, a treia este vorbirea intelectivă, de pildă: *Dumnezeu este așa*, deci este nedefinit. *Omul este așa*, deci este capabil de înțelegere și de știință".[1048] În primul capitol al părții a treia, „Despre prima și cea mai înaltă categorie, adică despre esență sau substanță", Cantemir pătrunde la adâncul interpretării filosofice. El face astfel diferența dintre existența „*ens a se*" (de la sine sau prin sine) și existența „*ens ab alio*" (de la sau prin altul).[1049] El merge mai departe și face diferența dintre *esență* – „lucru existent prin sine însuși, care nu are nevoie de altceva spre alcătuirea sa", și *existență* – care definește „fie un lucru care există prin sine însuși, neavând nevoie de altceva spre alcătuirea sa, fie că este ceva ce nu poate exista prin sine, ci își are existența în altceva". În consecință, el afirmă că „toate categoriile se deosebesc de existent, totuși (după cum ar fi cele care sunt genuri supreme, dintre care fiecare în parte are specii infime și genuri subalterne), existentul nu este genul lor, pentru că genul împărtășește speciilor sale nu numai numele, ci și definiția lui. Această facultate lipsește existentului, așadar el nu este genul categoriilor. De aceea esența, în măsura în care este prin sine, nu are nevoie de altceva pentru alcătuirea sa. Iar celelalte categorii, în măsura în care nu pot fi prin sine, sunt accident, și de aceea împărtășesc în rest definiția existentului".[1050]

Atitudinea apologetică a marelui nostru gânditor se reflectă mai ales în poziția pe care o adoptă față de expansiunea Reformei

---

1048 Dimitrie Cantemir, *Mic compendiu asupra întregii învăţături a logocii*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1995, p. 98.

1049 Această problematică filosofică este foarte veche, găsindu-şi originea în gândirea lui Aristotel, care a folosit-o pentru definirea *gradelor de existenţă*. Astfel, plecând de la conceptele de *anima sensitiva* şi *anima vegetativa*, marele gândidor antic separa existenţele materiale în fiinţe: imobile, animate, neanimate şi raţionale, conferind totodată asocierile potrivite. Scolastica şi metafizica occidentală vorbesc în acest context despre „scara gradelor de existenţă", promovând deopotrivă ideea că „toate obiectele care există în realitatea sensibilă, nu există prin ele însele, afară de existenţa supremă, care este existenţă absolută, *ens a se"*. La polul opus se poziţionează aşadar existenţa *ens ab alio*, care depinde în mod esenţial de realitatea planului *ens a se*. (Nae Ionescu, *Curs de Filosofie Religiei*, prefaţă de Nicolae Tatu, postfaţă de Mircea Vulcănescu, ediţie îngrijită de Marian Diaconu, Ed. Eminescu, Bucureşti, s.a., p. 143-145).

1050 Dimitrie Cantemir, *Mic compendiu asupra întregii învăţături a logocii*, p. 117.

protestante. Întreaga sa zbatere și mărturisire ortodoxă s-a concretizat în lucrarea scrisă în latinește „***Loca obscura in cahechisi...***” (1720), o replică polemică la catehismul publicat în același an la St. Petersburg cu titlul „Întâia învățătură pentru copii” a arhiepiscopului Pskov Teofan Prokopovici (1681-1736).[1051] Diferența de ton este evidentă, în această lucrare apărând dintru început „în poziția de apărător al doctrinei și tradițiilor Bisericii Ortodoxe și anume atât față de punctele de vedere luteran și calvin, cât și față de cel romano-catolic”.[1052] Răspunsurile și polemica dezvoltată de principele moldav cu privire la erorile doctrinare promovate de Prokopovici au un bogat fundament teologic, însumând deopotrivă comentarii pe: Decalog, explicații ortodoxe privind cinstirea Sfinților, a Sfinților Îngeri, a Sfintei Cruci, a Sfintelor Icoane, preacinstirea Maicii Domnului, cultul Sfintelor Moaște sau teologia Sfintelor Taine. El lămurește astfel că autoritatea doctrinară trebuie să stea întotdeauna în mâna Sfintei noastre Biserici Ortodoxe, care „va înălța și explica aceasta (*Legea credinței*) și nu un oarecare particular, fie el și un înger coborât din cer, căci Cuvântul lui Dumnezeu este cu adevărat Cuvântul lui Dumnezeu, dacă sensul lui propriu și desăvârșit l-a arătat și l-a învățat Biserica Mamă”.[1053] Deopotrivă, el arată că înțelegerea adevărurilor dumnezeiești este direct legată de „tradițiile scrise și nescrise ale Sfinților Apostoli și ale Bisericii, precum și hotărârile Sfintelor Sinoade universale și particulare”.[1054] Sub această autoritate, Biserica Ortodoxă învață neîncetat adevărul soteriologic, împărtășindu-l credincioșilor ei încă din fragedă pruncie. De aceea, prin această lucrare, Dimitrie Cantemir oferă deopotrivă un valoros îndreptar pedagogic, a cărui valabilitate se menține și astăzi în acord cu necesitățile seculare. În argumentarea sa el pleacă de la premisa că „de la naștere toți oamenii sunt buni și bine concepuți, dar că, începând din tinerețe, potrivit legii morale, orice om poate ajunge să încline sau să se dedea la rele, pentru care motiv urmează că încă de atunci, de la vârsta tinereții

---

[1051] Gabriel Mihăilescu, *Un apologet paradoxal al Ortodoxiei: D. Cantemir în Loca obscura*, în Revista „Tabor”, nr. 2/2012, p. 70.

[1052] Pr. prof. Teodor Bodogae, „Dimitrie Cantemir, pedagog şi teolog ortodox*”*, comentariu la Dimitrie Cantemir, „*Loca obscura*” – traducere Pr. prof. Teodor Bodogae, în Revista „BOR, nr. 9-10/1973, p. 1064.

[1053] *Descriptio Moldaviae,* p. 340.

[1054] Ibidem, p. 341.

oamenii trebuie îndrumați spre deprinderi creştineşti și de omenie, pentru ca să asculte de cine îi cheamă, să se încreadă în cele spuse și *să țină poruncile,*[1055] bine știind că cel ce zice că cunoaște pe Dumnezeu, dar poruncile lui nu le ține, e *mincinos,*[1056] fiindcă *credința fără fapte e moartă*[1057]".[1058]

În concluzie, reacțiunea prințului cărturar față de provocările prozelitismului occidental de tip luteran sau calvin „este categorică și fără menajamente". El afirmă astfel deschis și fără ocolișuri „să se stăpânească aluatul papistașilor din Biserica Moldovenească și să taie celor tineri prilejul de a citi vicleșugurile papistașilor, iar înnoirile protestantismului față de spiritul scolasticii, de care învățații ortodocși scăpaseră, Biserica Răsăritului, păstrătoare a adevărului, nu are nevoie nici de reforma lui Luther și nici a lui Calvin".[1059] Spiritul său polemic fac dintr-însul „nu doar un susținător necondiționat al dogmelor, învățăturilor și tradițiilor creștin-ortodoxe, ci și ca un cărturar umanist, un excelent mânuitor al instrumentelor retoricii și, nu în ultimul rând, un polemist curajos (dată fiind poziția privilegiată a lui Theofan Prokopovici ca favorit declarat al țarului în chestiuni de doctrină și organizare ecleziastică)".[1060]

b. Reevaluarea ortodoxă a spiritului românesc

Evaluată în contextul istoriei, opera marelui nostru cărturar ar putea fi socotită, prin intermediul mesajului pe care îl poartă, o evaluare pertinentă în istorie a conștiinței spiritului românesc. „*Odată cu Cantemir începe și spiritul de critică*", spunea într-una din lucrările sale filosoful creștin Constantin Noica.[1061] Acest aspect se manifestă cu precădere în lucrarea „***Descriptio Moldaviae***" (1715). Între elementele de esență ale neamului nostru el așază la loc de cinste „religia drept-slăvitoare și ospitalitatea". Prima dintre ele a constituit elementul de rezistență în fața opresiunii cotropitorilor. Credința și etosul

---

[1055] Cf. In. 14, 15; 15, 20.
[1056] I In. 2, 4.
[1057] Cf. Iac. 2, 26.
[1058] *Loca obscura...*, p. 1064.
[1059] Pr. prof. dr. Ștefan Reșceanu, *Ortodoxie şi gândire religioasă în opera lui Dimitrie Cantemir,* p. 162.
[1060] Gabriel Mihăilescu, *Un apologet paradoxal al Ortodoxiei...*, p. 74.
[1061] Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc...*, p. 20.

ortodox au fost după el depozitarul și suma valorilor spirituale și culturale și totodată resortul conturării trăsăturilor lingvistice de mai târziu. Alături de lista defectelor, pe care o menționează deopotrivă, Cantemir socotește că „neamul românesc a știut să-și conserve totdeauna legile sale civile și cele bisericești”.[1062]

Dimensiunea apologetică a lucrării „Descriptio Moldaviae” este explicată în lumina etosului românesc. Dimitrie Cantemir socotește astfel că *statornicia în credință* reprezintă punctul forte al tradiției ortodoxe. Subiectul este detaliat într-un capitol special, intitulat „*Despre religia moldovenilor*”. Aici găsim explicat raportul dintre tradiția ortodoxă și celelalte influențe externe, care au încercat în decursul veacurilor pe credincioșii moldoveni. La niciuna din ele nu s-a dat însă curs, socotindu-se că „simplitatea Evangheliei și învățătura sfinților părinți bisericești sunt îndestulătoare pentru mântuirea sufletelor”.[1063] Pentru aceștia, „***Mărturisirea credinței*** și **Crezul** se folosește în slujba religioasă așa cum a fost alcătuit de Sfinții Părinți la Sinodul de la Nicea, iar adăugirea papistășească «*și de la Fiul*» se leapădă. Despre purcederea Sfântului Duh, ei cred întocmai ceea ce spune Sfântul Ioan Evanghelistul cu vorbele Mântuitorului.[1064] Dar, după cum nu se vor să recunoască purcederea de la Fiul fiindcă Sfânta Scriptură nu zice nimic la limpede, tot atât de puțin folosesc în slujba lor adăogirea lui Palama: «*de la Tatăl Singur*». Au șapte Taine. La împărtășanie se țin cele statornicite de Sfinții Părinți *Vasile* și *Ioan Hrisostom*. Folosesc la aceasta *pâine dospită* și se împărtășesc în amândouă chipurile, cu pâine și cu vin. *Cinstesc icoanele sfinților*, dar nu cioplite, ci zugrăvite, însă zic că numai lui Dumnezeu singur i se cuvine slujbă religioasă. Cred că *sfinții* n-au ajuns încă la mântuirea desăvârșită, ci că, împreună cu Pavel, ei așteaptă ziua de apoi, adică judecata cea de pe urmă; mai cred că aceștia au totuși, în vremea aceasta în sufletele lor nădejde neîndoită în mântuire, care trezește în ei o bucurie nespusă, așa că pentru vredniciile lor nu le lipsește nimic. Nu recunosc *purgatoriul*, dar cred că păcatele mici pot fi iertate și după moarte prin rugăciunile Bisericii și cu pomeni.

[1062] Ibidem, p. 26.

[1063] *Descriptio Moldaviae*, p. 159.

[1064] Cf. In. 15, 26: „*Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine*”.

Citesc în Biserică *Sfânta Scriptură* după tălmăcirea celor șapte tălmaci; ei leapădă Vulgata și toate celelalte tălmăciri. *Postesc*, în afară de miercurea și vinerea, *de patru ori pe an la vremea rânduită*".[1065] Dimitrie Cantemir face trimitere aici la învățăturile desprinse din *Mărturiserea de credință* a Sfântului Petru Movilă, care fusese aprobată în cadrul Sinodul panortodox de la Iași, din 1642. De aici preia coordonatele esențiale ale unei mărturisiri ortodoxe autentice, pe care cu siguranță și-a însușit-o deplin.

c. Modelul pedagogic al marelui cărturar în contextul actual al educației religioase

Descoperirea valorilor perene în viața și existența poporului român a fost marcată permanent de necesitatea unei educații religioase. Marii cărturari ai neamului nostru și-au centrat capodoperele în planul înțelepciunii dumnezeiești, socotind, cu smerenie, că „tot darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus sunt pogorâte, de la Tine, Părintele Luminilor". În contextul ultimelor încercări seculare din planul educațional, religia ca disciplină s-a dorit a fi înlăturată din planul de învățământ al școlii românești prin solicitarea facultativă a acesteia. O simplă foaie de hârtie devenea astfel flagelul cele mai însemnate valori a educației tradiționale, căutând astfel să rupă definitiv ancestrala legătură a axei Biserică – familie – școală. Militanții noului trend secular au mers până la invocarea spiritului de „libertate", iscodind litera legii pentru a găsi calea spre o educație fără conținut religios. Pentru unii ca aceștia valorile sacre de: credință, iubire, jertfelnicie, dragoste de neam și de țară ar fi trebuit așezate sub dominanta etică a autonomiei raționale, liber cugetătoare și steril religioasă. Fără doar și poate că glasul celor încă pătrunși de iubirea lui Hristos, a celor care n-au uitat totuși că neamul nostru clocotește ontologic în spiritul ortodox, s-a ridicat acoperind himerele vremii. Ora de Religie a rămas în școală printr-un covârșitor aviz favorabil la „referendumul adeziunilor scrise". După furtună rămâne însă dezordinea și dezolarea pe alocuri, întrebările care-și cer răspuns și datoriile ce neîntârziat trebuiesc împlinite.

În fața acestor provocări, mulți sunt cei care încă mai caută lămurire la întrebarea: Religia încotro? sau până când? Răspunsul îl găsim totuși, ca de fiecare dată, în litera Scripturii: „*Oricine va mărturisi*

[1065] *Descriptio Moldaviae,* p. 196-198.

pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi *și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri. Iar de cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor și Eu Mă voi lepăda de el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri*”.[1066] Dar, pe de altă parte, „*cel căruia i se pare că stă neclintit să ia seama să nu cadă*”.[1067] Suntem, așadar, la vremea mărturisirii și apologia noastră trebuie să fie una a propriului exemplu, cel mai concret mod de a demonstra că în ființa neamului nostru arde neîncetat flacăra credinței ortodoxe, singurul și adevăratul luminător peste veacuri al conștiinței și înțelepciunii noastre românești. Siguranța acestor adevăruri este dată de realitatea întâlnirii cu Hristos în viața de dincolo, întâlnire pentru care creștinismul nostru s-a pregătit neîntrerupt. „Ce sentiment al zădărniciei poate susține atâta desprindere de lucruri, chiar și la stăpânitori? se întreabă Constantin Noica. Firește, e în joc toată perspectiva aruncată de creștinism asupra lumilor: cea de aici nu e nimic față de cea de dincolo, pentru că există cea de dincolo. Dar, independent de certitudinile orbitoare de dincolo, deci independent de sentimentul religios, o conștiință care proclamă zădărnicia lumii percepe direct nesiguranțele și prăbușirile lumii acesteia... Și totuși, cu aceste lucruri amăgitoare ale lumii, «cu praful înaintea văzului», trebuie găsită o împăcare. Cum? Pe ce registru? Uneori problema apare limpede ca problemă. Dar, alteori, îți dai seama că împăcarea s-a făcut pe nesimțite, și conștiința aceea tragică își găsește echilibrul, sens de acțiune și chiar seninătate, într-o lume a nestatorniciei și amăgirii”.[1068]

Cu siguranță această împăcare trebuie căutată și astăzi. Pentru o asemenea împăcare trebuie însă să ne pregătim noi și generațiile următoare prin educație religioasă, prin promovarea permanentă a valorilor perene. Nimeni și nimic nu ne va opri atunci zborul spre ceruri, bine știind că „*înțelepciunea lumii acesteia este nebunie la Dumnezeu*”. De aceea, acum, la vremea mărturisirii, trebuie să ne aducem aminte de „Testamentul” plin de înțelepciune pe care Sfântul Neagoe Basarab, domnitorul Țării Românești, l-a lăsat fiului său Teodosie, și el odinioară învățăcel întru cele ale vieții. „Să fii blând și nepizmăreț, îi spune el; râsul și glumele să nu intre în inimile noastre;

[1066] Mt. 10, 30-31.
[1067] I Cor. 10, 12.
[1068] Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc...*, p. 48-49.

păzește-ți ochii și inima; smerește-te... Pe toate acestea nu le vei putea socoti, dacă nu vei face cu dreptate lucrurile lui Dumnezeu. Că, mai întâi de toate, este tăcerea, iar tăcerea face oprire, oprirea face umilință și plângere, iar plângerea face frică, și frica face smerenie, smerenia face socoteală de cele ce vor să fie, iar acea socoteală face dragoste, și dragostea face sufletele să vorbească cu îngerii. Atunci va pricepe omul că nu este departe de Dumnezeu".[1069]

Se adaugă la toate acestea și ***exemplul pedagogic*** al lui Dimitrie Cantemir, domn luminat, iubitor de cultură și țară, pravoslavnic mărturisitor al credinței ortodoxe. Despre el Constantin Noica spunea că reprezintă „*primul fenomen de criză din spiritualitatea românească, până atunci echilibrată și împăcată; nu mulțumită cu sine, dar împăcată cu ceea ce i-a fost dat să fie*".[1070] Opera sa reprezintă deopotrivă o apologie amplă a credinței ortodoxe și a spiritului românesc, asigurându-ne aproape în tot conținutul ei că Dumnezeu stă la baza existenței noastre și tot El oferă rânduială și înțelepciune celor ce-L caută pe Dânsul. În concluzie, suntem îndreptățiți să susținem că, „*prin capacitatea genială de a crea sinteze între Răsărit și Apus, Dimitrie Cantemir rămâne un model pentru toți tinerii români studioși*".[1071]

1069 Fragment din „*Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*".

1070 Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc...,* p. 20.

1071 † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Dimitrie Cantemir – umanist ortodox şi savant european – model permanent actual al tinerilor studioşi*, Mesaj adresat Universităţii Creştine „Dimitrie Cantemir", cu prilejul împlinirii a 20 de ani de la fondare şi a aniversării a 300 de ani de la urcarea pe tronul Moldovei a domnitorului Dimitrie Cantemir, Bucureşti, 22 octombrie 2010, în Ziarul Lumina, din 22 octombrie 2010.

III. „CEREȚI ȘI VI SE VA DA; CĂUTAȚI ȘI VEȚI AFLA; BATEȚI ȘI VI SE VA DESCHIDE”. DIALOGUL DINTRE TEOLOGIE ȘI ȘTIINȚĂ ÎN CONTEXT APOLOGETIC

Dumnezeu a binecuvântat dintru început virtutea omului de a cunoaște, sădind într-însul darurile înțelepciunii, sensibilitatea față de mediul înconjurător, curiozitatea și istețimea de a descoperi cu mintea concretul vieții în care se desfășoară. Ca sinteză între două realități, transcendentă și imanentă, omul, zidit „după chipul” Creatorului său, a valorificat permanent îndemnul spre descoperire: „*Cereți și vi se va da; căutați și veți afla; bateți și vi se va deschide*”.[1072] Pornind de la acest îndemn, vom încerca în cele ce urmează să vorbim despre două variabile nelipsite din contextul existenței noastre: *religia* și *știința*. Între ele, la modul concret, nu a fost și nici n-ar trebui să fie sincope sau disonanțe de dialog. Chiar dacă lucrurile nu au stat întotdeauna astfel, realitatea unei legături oneste se impune în primul rând prin *necesitatea completării reciproce*.[1073] Vechile insinuări ale organizațiilor și sistemelor ateiste, mai vechi sau mai noi, s-au dovedit de fiecare dată desuete și lipsite de onestitate.[1074]

Dialogul dintre religie și știință a existat, prin urmare, dintotdeauna, fără excluderea vreuneia dintre părți. Luate separat, fiecare

---

[1072] Cf. Mt. 7, 7.

[1073] Legătura teologiei cu ştiinţa, întocmai celei pe care a dezvoltat-o în timp cu filosofia, defineşte o firească şi necesară colaborare şi completare. Din acest punt de vedere „*apologetica* trebuie să stea în strâns contact atât cu filosofia, cât şi cu ştiinţa, sau, mai concret zis, cu «ştiinţa pozitivă» sau «exactă», termeni, care, trebuiesc subânţeleşi, de câte ori vorbim, aici, de ştiinţă în raport cu teologia” (Ioan Gh. Savin, *Curs de Apologetică*, vol. I, Partea introductivă, Tipografia „Fântâna Darurilor”, Bucureşti, 1935, p. 50-51).

[1074] „Conştiinţa modernităţii a deturnat într-un mod tendenţios experienţa mistică şi simbolică a omului ancorat într-o tradiţie religioasă. Are loc o trecere de la un registru al valorilor eterne determinate de modelele inteligibile ale lumii transcendente la unul dominat de imanenţă care propune cunoaşterii umene realităţi sensibile şi trecătoare. Dacă pentru omul Tradiţiei cunoaşterea sigură se referea la realităţi transcendente, simbolismul religios fiind obligatoriu în validarea oricărei epistemologii, în cazul omului modernităţii asistăm la o mutaţie profundă” (Adrian Lemeni, Pr. Răzvan Ionescu, *Teologie Ortodoxă şi ştiinţă. Repere pentru dialog*, ediţia a doua revizuită şi adăugită, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2007, p. 18.)

își urmărește dintru început scopul propriu. Așa se face că știința are în vedere „*cunoașterea lumii și a vieții*”, religia vizând la rândul ei „*destinul și fericirea lumii*”. Și totuși, „*oricât s-ar deosebi între ele religia și știința,* ***realitatea pe care o au în față este una și aceeași****... Deosebirea este că, pe când realitatea materială ne e dată în forme de timp sau spațiu, realitatea spirituală este liberă de aceste forme*”.[1075]

Necesitatea acestui dialog se deduce din *raționalitatea creației* pe care omul o parcurge în drumul său spre înveșnicire. Fără mărginirea tendințelor egoiste și implicațiilor autonome, el așază foloasele mediului înconjurător în raport cu necesitățile personale, socotindu-le întotdeauna ca daruri primite de la Dumnezeu. În lumina universului fizic, el înțelege că „toate au o raționalitate pe măsura lui și potrivită lui. Vede aerul și apa în componența lor chimică, date spre folosul vieții lui, vede ierburile întreținute de solul pământului și pomii cu roadele lor spre întreținerea lui, vede fiecare soi al animalelor, peștilor, păsărilor, iarăși prin diferite foloase ale lui, dar omul poate prin rațiune aduce și contribuția proprie pentru a-și face folositoare raționalitățile diferitelor părți ale naturii”.[1076] Cu toate acestea, omul trebuie să depășească întotdeauna limitele materialului pentru a putea înțelege pe deplin rostul existenței sale. El aspiră permanent spre viața veșnică și de aceea în toată căutarea și curiozitatea rațiunii sale „vede în raționalitatea naturii și transcendența unui Autor care l-a făcut și pe sine și natura, spre pregătirea sa pentru o viață veșnică în unire cu El”.[1077] Prin urmare, întreaga noastră existență și tot ce ne înconjoară se găsesc orânduite în iconomia Preasfintei Treimi. De aceea, pr. prof. Dumitru Stăniloae afirmă că „numai conștiința lui Dumnezeu poate întemeia iubirea față de om și numai conștiința omului poate întemeia voința de veșnicie și de înaintare în lumina infinită și eternă a lui Dumnezeu. Numai un Dumnezeu conștient poate prețui pe om și numai un om conștient poate prețui pe Dumnezeu. Și *numai conștiința omului poate strâmba voința lui de a dobândi viața adevărată, veșnică, de la Dumnezeu, în ideea că o poate avea în egoismul său*”.[1078]

[1075] Ioan Gh. Savin, *Apărarea credinţei. Tratat de apologetică,* E. Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 24.
[1076] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 6.
[1077] Ibidem.
[1078] Ibidem, p. 15.

În decursul vremii, pornind de la conținutul teoretic al învățăturii de credință, s-a pus în mod firesc problema ***dacă teologia ar putea fi socotită într-o oarecare măsură drept știință***. În variantă stricto-sensu, teologia s-ar putea identifica drept „*știința despre Dumnezeu și despre lucrurile dumnezeiești*”, sau mai simplu „*cuvântarea despre Dumnezeu*” (*Theou* – Dumnezeu; *logos* – cuvânt). Cu toate acestea, nu există o echivalență între „*teologie în general și teologia științifică*”, dat fiind faptul că preocupările ei vizează în mod direct sentimentul religios, realitate ce trece dincolo de granița definiției și a experimentului natural. Dată fiind „ireductibilitatea teologiei la demersul științific”, devine necesară realizarea unei distincții clare între „teologia ca rezultat al rugăciunii și teologia ca speculație a inteligenței omenești asupra diferitelor aspecte ale vieții eclesiale, pentru că aceasta din urmă poate fi rezultatul diferitelor discipline științifice care împrumută competențe de ordin arheologic, istoric, filologic, etc. în vederea lămuririi unor puncte de interes proprii vieții bisericești”.[1079]

În latura ei științifică, **teologia** impune existența unui obiect și a unei metode pe baza cărora să se dezvolte. În consecință „obiectul formează partea materială a teologiei, metoda, partea sa formală. «Trăirea obiectului» e ceea ce numim *religie* sau *credință*; expunerea sau cunoașterea lui e ceea ce numim știință teologică sau teologie. În acest caz, s-ar putea spune că *teologia este știința cunoașterii lui Dumnezeu*”. În acest demers de manifestare, ea are permanent în grijă „*conformarea cu Adevărul*”, iar principala sursă de descoperire și valorificare a Acestuia rămâne *Revelația dumnezeiască*. De aici intervine dilema diferențierii celor două variabile ale studiului nostru. De vreme ce știința „nu are alt criteriu decât legile rațiunii și nici altă țintă decât aflarea adevărului, rezultat din conformarea cu legile rațiunii”, *teologia nu renunță la Revelație în detrimentul rațiunii, rămânând la nivelul de „credință, adică trăire personală al lui Dumnezeu”*.[1080] Această specificitate este confirmată de părintele Dumitru Stăniloae, care identifică în teologie trei condiții esențiale: „***fidelitatea față de Revelația împlinită în Iisus Hristos, responsabilitatea pentru***

[1079] Adrian Lemeni, Diac. Sorin Mihalache, Pr. Răzvan Ionescu, Pr. Cristinel Ioja, (coord.), *Apologetica Ortodoxă*, vol. II, *Dialogul cu ştiinţele contemporane*, Ed. Basilica, Bucureşti, 2014, p. 32.
[1080] Ioan Gh. Savin, *Curs de apologetică*, vol. I, p. 52.

credincioșii din timpul în care se realizează și deschiderea față de viitorul eshatologic”.[1081]

Pe de altă parte, **știința** reprezintă „*corpul de cunoștințe având un obiect determinat și recunoscut și o metodă proprie pentru dezvoltarea cunoștințelor. Este domeniul organizat al cunoașterii. Este cunoașterea exactă, universală și verificabilă, exprimată prin legi*”.[1082] Mai simplu, știința se definește „*prelucrare a datelor realității sau experienței, după normele necesare și general valabile ale rațiunii umane*”.[1083] În contextul manifestării sale se pot distinge de asemenea: „un obiect al cunoașterii (universul fizic, natural), un subiect cunoscător (omul) și o metodă de dezvoltare a cunoașterii (metoda științifică de cunoaștere)”.[1084] Pe altă parte, referitor la formele realității pe care le abordează, știința poate evalua prin resursele sale: contextul fizic (corporal sau material), planul istoric (legat de anumite întâmplări, fapte sau evenimente) și realitatea neologică (științele matematice, logica, sentințele morale, dreptul, teologia etc.). De aici rezultă **trei feluri de științe**: *fizice, istorice și neologice; sau științe naturale, istorice, filosofice și teologice*. Sub toate aceste valențe, omul de știință are în vedere, la fel ca teologul, „*setea după adevăr*”. În acest demers, au existat de-a lungul timpului o serie de diferențieri de ordin practic. Prima dintre ele îi aparține lui Socrate „care separă pe omul de știință, pe filosof, iubitorul de adevăr, de sofistul a toate știutor, care mercantiliza rațiunea în vederea unor interese practice, imediate, ale gloriei, câștigului sau puterii. Omul de știință a privit realitatea așa cum ea era, în adevăr. Plină de taine și de mister, ancorată în absolut și reflectată în fenomene, lucruri, indivizi, acte și evenimente”.[1085]

[1081] „Teologia, spune părintele profesor, trebuie să fie, ca şi Biserica, apostolică, contemporană cu fiecare epocă şi profetic-eshatologic ... Prin credinţă e fidelă revelaţiei realizate în trecut, prin nădejde e deschisă viitorului de participare deplină la bunătăţile lui Hristos şi conduce înaintarea spre El, iar prin dragoste susţine participarea de pe acum la aceste bunătăţi, printr-o comuniune sporită cu Hristos şi cu semenii. Prin aceste trei însușiri, teologia este tradiţională şi în acelaşi timp, contemporană şi profund-eshatologică” (Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2003, p. 108-109.

[1082] *Le Petit Robert – dictionaire de la langue francaise*, Ed. Dictionnaires le Robert, Paris, 2000, p. 2298.

[1083] Ioan Gh. Savin, *Curs de apologetică*, vol. I, p. 52.

[1084] Adrian Lemeni, Pr. Răzvan Ionescu, *Teologie Ortodoxă şi ştiinţă. Repere pentru dialog*, p. 17.

[1085] Ioan Gh. Savin, *Curs de apologetică*, vol. I, p. 53.

Între teologie și știință există așadar o diferență metodologică. Deși ambele sunt îndreptate spre descoperirea adevărului, teologia vizează mai mult dimensiunea ipostatică și transcedentală a acestuia. Ca mărturisire a realităților celor mai presus de minte, ea își încredințează argumentația Revelației dumnezeiești. De aceea, spre deosebire de știință, teologia rămâne ancorată transcedental, rămânând întru totul fidelă Persoanei Mântuitorului Iisus Hristos, care rămâne Același, „ieri și azi, și în veac".[1086] Sub aceste coordonate, nu se poate vorbi despre o competiție între teologie și știință, ci despre complementaritate și dialog. Părintele profesor Dumitru Stăniloae se exprimă foarte frumos referitor la această deschidere dintre cele două domenii, afirmând cu precădere până unde trebuie să meargă fiecare. „Oamenii își pun întrebări veșnice într-un mod mereu original. Și teologii trebuie să fie în slujba lor; să le vorbească de Dumnezeu a Cărui milostivire este veșnică și care caută să-l întâlnească pe om înr-un mod mereu original... Trebuie să punem în evidență valoarea persoanei în fața lui Dumnezeu, prezentându-l mai întâi pe Dumnezeu ca pe o Persoană Care se interesează cu pasiune de istoria omenească. Este singura Persoană Care poate ajuta persoana omenească să se mântuiască. Și astăzi, Persoana divină îi propune persoanei umane să iasă din iadul ei, să se elibereze din izolarea sa, să realizeze comuniunea. Dar această Persoană divină Își propune să răspundă și la problemele pe care le provoacă în conștiința omului de astăzi dezvoltarea științei. Acestea sunt cele două sarcini majore ale teologiei de astăzi".[1087]

Mai trebuie știut faptul că, în ceea ce privește cercetarea teologică, limita cunoașterii are nivel limitat. De această treaptă se trece numai prin rugăciune și credință. Spre deosebire de cercetarea științifică, în care se atinge în mod concret și palpabil finalitatea punctului fix, „avansarea în **cunoașterea lui Dumnezeu prin rugăciune implică în mod necesar prezența *apofatismului***... Aceste limite structurale privesc și disciplina Apologetică în căutarea ei de a investiga filonul apologetic al Bisericii".[1088] Pornind de la această premisă, pentru a avea o imagine cât mai clară asupra raportului dintre teologie și știință,

---

[1086] Cf. Evr. 13, 8.

[1087] Pr. Dumitru Stăniloae, M.A. Costa de Beauregard, Marc Antoine, *Mica dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, traducere de Cornelia Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, p. 167.

[1088] *Apologetica Ortodoxă*, vol. II, p. 35.

trebuie avut în vedere în primul rând argumentația biblico-patristică. Ea evidențiază cel mai bine finalitatea și rostul acestei legături.

Teologul rus ***George Florovski*** impune ca necesară „*redobândirea spiritului și a gândirii Părinților*” în vederea unei imagini cât mai oneste asupra dialogului dintre teologie și știință. Pentru această evaluare este necesară „***mintea patristică***”, ceea ce presupune „nu doar o simplă cunoaștere a textelor vechi și o exagerare a citatelor revelate pentru argumentele moderne; este mai curând o posesie a teologiei Părinților *din interior*”.[1089] În acest sens, având ca justificare de la similitudinea veacurilor precreștine, Florovski invocă ***reîntoarcerea la o teologie mărturisitoare*** printr-un îndemn devenit emblematic în teologia ortodoxă: „înapoi la Sfinții Părinți”. În consecință, el se întreabă în ce fel „lumea contemporană nouă, atee și plină de necredință, nu se aseamnă oare într-un anumit sens cu lumea precreștină, reînnoită de aceeași întrepătrundere a tendințelor religioase false, sceptice și antiteiste? În fața unei astfel de lumi, teologia trebuie să devină, cu atât mai mult, încă o dată mărturisitoare. Sistemul teologic nu poate fi un simplu produs al erudiției; nu se poate naște doar din reflecția filosofică. *Are nevoie și de experiența rugăciunii, concentrării spirituale, solicitudinii pastorale*”.[1090]

Sub această necesitate, dialogul dintre teologie și știință se subscrie unui scop unitar, convergent în ***finalitatea eshatologică***. Pornind de aici, pe de o parte, se lămuresc două coordonate esențiale pentru această ecuație: *frica* sau *spaima* care însoțește cunoașterea lumească și *credința*, ca mijloc de depășire a fricii și de pătrundere spre cunoașterea dumnezeiască. Astfel înțelegem cum „*frica însoțește mereu dubiul, dubiul cercetarea, investigarea mijloacele, iar mijloacele*

[1089] Alexei Nesteruk, *Universul în comuniune. Către o sinteză neopatristică a teologiei şi ştiinţei*, traducere din limba engleză de Mihai-Silviu Chirilă, Ed. Curtea Veche, Bucureşti, 2009, p. 26.

[1090] G. Florovsky, „The ways of Russian theology”, în *Aspects of Church History* (Collected Works of Georges Florovsky, 4), Belmont, Nordland, p. 207. Ideile lui Georges Florovsky cu privire la necesitatea unei sinteze neopatristice în dialogul dintre teologie şi ştiinţă au fost diseminate în lucrări de rezonanţă, semnate de cunoscuţi teologi ortodocşi contemporani, între care amintim pe: Ioannis Ziziulas, Christos Yannaras, Georgios Mantzaridis sau Panaiotis Nellas (vezi: Alexei Nesteruk, *Universul în comuniune*, p. 29).

– *cunoașterea*", spune ***Sfântul Isaac Sirul***.[1091] Tot el face deosebirea foarte clar între „o *cunoaștere antemergătoare credinței și o cunoaștere care se naște din credință*". În acest sens, spune Sfântul Părinte, „cunoașterea ce premerge credinței este cunoașterea naturală. Iar cunoașterea ce se naște din credință este o cunoaștere duhovnicească".[1092] Sub acest raport, el afirmă că depășirea cunoașterii naturale este posibilă numai prin credință, în scopul împlinirii eshatologice. În felul acesta, el arată că „*raționalitatea cunoașterii nu este ceva de lepădat, însă credința este superioară acesteia. Și dacă am respinge ceva, cu siguranță nu ar fi cunoașterea, ci separația pe care aceasta o face cu privire la diferite specii, fiind astfel potrivnică măreției naturii create de Dumnezeu, făcându-se slujitoare a demonilor... Ne este dat prin urmare să cunoaștem că gradele pe care le parcurge credința sunt superioare celor pe care le dobândește cunoașterea. Și astfel, cunoașterea se desăvârșește prin credință, astfel încât primește puterea de a urca și de a înțelege tot ce este deasupra celor sensibile și de a se împărtăși de slava lui Dumnezeu care nu poate fi cunoscută de mintea sau cunoașterea făpturilor. Așadar, cunoașterea se face călăuza omului care dorește să urce spre Dumnezeu prin credință, nemaifiindu-i de folos atunci când s-a statornicit în credință. Căci acum noi cunoaștem puțin din toate și înțelegem puțin din toate. Însă când vom dobândi desăvârșirea acest puțin se face nefolositor. Astfel, credința ne arată lămurit realitatea desăvârșirii viitoare. Prin credință suntem învățați despre acele lucruri cu neputință de cunoscut, nu prin cercetare sau prin puterea rațiunii/ minții/ cunoașterii*".[1093]

[1091] „În limbaj modern, explică Nesteruk, pentru a înțelege la ce se referă Isaac spunând că frica însoțește mereu cunoașterea: o ființă umană trăiește într-o lume exterioară a naturii pe care abia o înțelege, iar această incertitudine a trăirii crează teama; aspirația spre cunoașterea lumii înseamnă dorința profundă și asumată de a înțelege natura pentru a controla viața pe care aceasta o cuprinde. Cunoașterea în acest sens elimină frica, dar impulsul cunoașterii înseși provine din frică. Știința și tehnologia dobândesc o dimensiune cosmică și legături cu esența condiției umane, condiție în care umanitatea încearcă mereu să fugă de frica existenței, iar pentru a evita o presupusă prăbușire spirituală a omenirii sub presiunea tehnologiei, credința trebuie să depășească frica" (Alexei Nesteruk, *Universul în comuniune*, p. 44).

[1092] Sf. Isaac Sirul, „Cuvinte despre sfintele nevoințe", traducere din grecește, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia* X, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 85, *Cuvântul* XVIII.

[1093] St. Isaac the Syrian, „Homilies", în A.J. Wensinck (tr.), *Mystical Treatise by Isaac if Niniveh*, Amsterdam, Koniklije Akademie van Wetenshappen, 1923, p. 246, *Homily* LI.

Pornind de aici, înțelegem că sub aspect dinamic, ***credința*** devine deopotrivă: *mijlocul detașării de zgura lumii inteligibile și resortul cunoașterii Adevărului ipostatic.* Revine astfel întrebarea firească, invocată și în deschiderea cercetării noastre: „***Ce este cu adevărat știința?***”. Dacă are în vedere cu adevărat destinul și binele omului, trebuie negreșit să urmeze coordonatele descrise de Sfânta Scriptură și învățăturile Sfinților Părinți. Iată prin urmare, de ce socotim că „știința și tehnologia trebuie să dobândească dimensiuni antropologice”. În acest sens, „trebuie să încercăm să ne facem o nouă imagine despre umanitate, în care să includem întreaga putere a științei și tehnologiei, ca artă a definiției sale inevitabile și eshatologice. Atunci știința și tehnologia și-ar putea ocupa locul cuvenit în acel ansamblu al umanității care, în proiecția sa istorică, poate avea chiar mai multe varietăți noi; ca rezultat negativitatea atitudinii față de tehnologie are sens numai într-un mod apofatic: *tehnologia nu poate fi percepută în acea formă specifică subiectivității omenești care este responsabilă de apariția sa*”.[1094]

III.1. „Încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor nevăzute”

În context apologetic, este mai mult decât necesar să avem în vedere o evaluare biblico-patristică asupra principalelor coordonate raționale pe care se altoiește dialogul cu știința. Acest aspect are din punct de vedere istoric același numitor comun: „mesajul credinței evanghelice”, ca element unitar și universal valabil în Biserică și societate. Reușita acestei mărturisiri pe care apologetica ortodoxă a împlinit-o peste veacuri a trecut dincolo de „competențele omenești”. Astfel, „în ciuda folosirii ocazionale a conceptelor proprii unuia sau altuia dintre medii sau culturi, *fundamentul unei astfel de acțiuni rămâne de ordin pnevmatologic*”.[1095] În cuvintele Mântuitorului Hristos, ucenicii credinței creștine găsesc permanenta actualizare a Cincizecimii: „*Ci veți lua putere, venind Duhul Sfânt peste voi, și Îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului*”.[1096]

[1094] Alexei Nesteruk, *Universul în comuniune*, p. 49-50.

[1095] Pr. Răzvan Andrei Ionescu, *Teologie Ortodoxă şi Ştiinţă: conflict, indiferenţă, integrare sau dialog? Care să fie atitudinea noastră faţă de ştiinţă?*, Ed. Doxologia, Iaşi, 2015, p. 123.

[1096] F.A. 1, 8.

În virtutea propriei sale rațiuni, omul nu poate cunoaște și nici descoperi de unul singur dimensiunea tainică a existenței. De aceea, primul cuvânt pe care Biserica îl așază la dispoziția sa, ca supliment al propriilor capacități raționale, este „***cred***” – *πιστευω*. În această cheie, mărturisirea noastră merge mai adânc decât încredințarea rațională, pătrunde dincolo de cugetarea obișnuită și autonomia cunoașterii girată de propriile simțuri. Cu alte cuvinte, πιστευω „poate fi aplicat numai acelor lucruri dinlăuntrul meu sau exterioare mie, care sunt neclare. Sau, altfel spus, se aplică numai la ceea ce nici simțurile, nici intelectul, nici faptele nu pot clarifica. Mai mult, și aici ne apropiem de cee ce este mai important, cuvântul «*Cred*», prin însăși existența lui, corespunde cu ceva care, fie și numai înlăuntrul meu, este *real* și plin de putere lăuntrică, deoarece nu are nevoie de niciun suport extern. Spune «*Cred*» numai atunci când mă refer la ceva ce nu pot să văd cu ochii mei, nu pot auzi cu urechile mele, nu pot atinge cu mâinile mele, când «doi ori doi fac patru» este total irelevant. *Cred* în aceasta și prin aceasta cunosc”.[1097]

Pentru că numai prin rațiune vederea omului nu poate pătrunde prea departe, posibilitatea concretă a cunoașterii Ziditorului se singularizează, fundamentându-se existențial pe latura sa duhovnicească. Această pornire nu poate fi generată decât printr-o raportare personală la Dumnezeu „cel *Unul*”. Iată, de pildă, că „evreii încep să vorbească cu Dumnezeu plecând de la un eveniment istoric concret: aproximativ o mie nouă sute de ani înainte de Hristos, în țara Chaldeenilor, Dumnezeu Se descoperă pe Sine unui om, anume lui Avraam. *Avraam îl întâlnește pe Dumnezeu așa cum întâlnim o persoană umană, o ființă cu care putem să dialogăm, să stăm față către față*”.[1098] Interacțiunea lor nu se susține teoretic, fiind departe de orice deducție silogistică sau dovedire logică. Este experiența unei relații fundamentată pe *virtutea încredințării* că Dumnezeu rămâne totdeauna fidel promisiunilor făcute. „*Împărățit-a Dumnezeu peste neamuri, Dumnezeu șade pe tronul cel sfânt al Său. Mai-marii popoarelor s-au adunat cu poporul Dumnezeului lui Avraam, că ai lui Dumnezeu sunt puternicii pământului; El S-a înălțat foarte*”.[1099]

[1097] Pr. prof. Alexander Schmemann, *Cred*, traducere din limba engleză de Florin Caragiu, Ed. Basilica, București, 2014, p. 60-61.
[1098] Christos Yannaras, *Abecedarul credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, traducere pr. prof. dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2007, p. 16.
[1099] Ps. 42, 8-9.

Ținând cont de cei doi poli ai perceperii religioase (*rațiune* și *credință*) putem distinge două direcții ale cunoașterii lui Dumnezeu. Astfel, cei care acceptă existența lui Dumnezeu în virtutea propriilor convingeri raționale, afirmându-L pe Dumnezeu ca „putere superioară" și „Ființă supremă", chiar dacă însoțesc „această certitudine intelectuală simplă cu unele obiceiuri „religioase"... înlăuntrul lor există un profund agnosticism". Pe de altă parte, cei care manifestă o credință-încredere fundamentată istoric, „credința Părinților", „se încred în descoperirile lui Dumnezeu și nu le este greu să mai accepte încă o intervenție a Sa în viața oamenilor, de data aceasta *în trup*, în Persoana lui Iisus Hristos".[1100] Prin urmare, dacă pentru gândirea raționalistă noțiunile de *dumnezeire* și *Întrupare* nu sunt acordabile logic, în latura credinței aceste elemente sunt indispensabile. De aceea, Apostolul Pavel ne spune: „*Fiindcă și iudeii cer semne, iar elinii caută înțelepciune, însă noi propovăduim pe Hristos cel răstignit: pentru iudei, sminteală; pentru neamuri, nebunie. Dar pentru cei chemați, și iudei și elini: pe Hristos, puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu. Pentru că fapta lui Dumnezeu, socotită de către oameni nebunie, este mai înțeleaptă decât înțelepciunea lor și ceea ce se pare ca slăbiciune a lui Dumnezeu, mai puternică decât tăria oamenilor".*[1101]

Ca virtute teologică, credința este definită prin puterea sufletească a omului de a înțelege adevărurile de credință care depășesc capacitatea sa rațională. Despre ea vorbește Sfântul Apostol Pavel în Epistola sa către evrei: „*Credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor nevăzute*".[1102] Credința creștină este o condiție esențială pentru mântuire. Ea reprezintă mijlocul de conlucrare cu harul divin și răspunsul imediat pe care omul îl oferă la chemarea lui Dumnezeu. Marele patriarh Avraam poate fi un exemplu în acest sens, deoarece pentru promptitudinea răspunsului său credința i-a fost socotită de Dumnezeu ca dreptate: „*Precum și Avraam a crezut în Dumnezeu și i s-a socotit lui ca dreptate. Să știți, deci, că aceia care sunt din credință, aceștia sunt fii ai lui Avraam. Iar Scriptura, văzând dinainte că Dumnezeu îndreptează neamurile din credință, dinainte a binevestit lui Avraam că se vor binecuvânta prin tine toate*

[1100] Ch. Yannaras, *Abecedarul credinţei...*, p. 18.
[1101] I Cor. 1, 23-25.
[1102] Evr. 11, 1.

neamurile... Astfel că Legea ne-a fost călăuză spre Hristos ca să ne îndreptăm prin credință”.[1103] Fără chemarea lui Dumnezeu, credința ar fi inexistentă. Nu ar mai putea fi un dar de sus menit să întărească inimile: *„Dar cum vor chema numele Aceluia în care încă n-au crezut? Și cum vor crede în Acela de care n-au auzit? Și cum vor auzi fără propovăduitor?*”.[1104]

Fiind primită ca dar al Duhului Sfânt, credința se bazează pe relația cu Dumnezeu, așa cum reiese din întâmplarea cu copilul lunatec pe care ucenicii nu l-au putut vindeca fără ajutorul Mântuitorului: „*Dacă veți avea credință cât un grăunte de muștar, veți zice muntelui acestuia: mută-te de aici dincolo, și se va muta, și nimic nu va fi vouă cu neputință*”.[1105] Virtutea credinței s-a dovedit primordială în vindecările pe care le-a săvârșit Mântuitorul, cazul femeii cu scurgere de sânge fiind grăitor în acest sens: „*Iar Iisus, întorcându-se și văzând-o, i-a zis: Îndrăznește, fiică, credința ta te-a mântuit. Și s-a tămăduit femeia din ceasul acela*”.[1106] Alături de nădejde și de dragoste, credința reprezintă un epicentru al vieții noastre pământești, însă, cu toate acestea, fără fapte, ea rămâne moartă și fără finalitate: „Credința fără fapte este moartă”.[1107]

Așadar, prin cuvântul de început al Simbolului de credință (*Cred* – πιστευω) descoperim adeziunea liberă și conștientă la iubirea lui Dumnezeu, sădită în fiecare încă de la creație. Acceptarea sau respingerea acesteia rămâne la latitudinea fiecăruia, manifestându-se ca o practică deplină a libertății personale. Prin credință omul poate accepta mai ușor realitatea adevărurilor dumnezeiești, *„iar dacă înaintează într-o viață tot mai curățită de patimi, tot mai virtuoasă, ajunge prin puterea Duhului Sfânt și la o experiență a celor dumnezeiești, care ne-au fost aduse aproape de Iisus Hristos”*.[1108]

Una dintre cele mai pilduitoare apologii ceștine în context multicultural și multireligios rămâne fără îndoială **mărturisirea făcută de Sfântul Apostol Pavel în Areopagul din Atena**. Pledoaria

---

[1103] Gal. 3, 6-8, 24.
[1104] Rm. 10, 14.
[1105] Matei 17, 20.
[1106] Matei 9, 22.
[1107] Iacov 2, 20.
[1108] Nicolae Chiţescu, *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, manual pentru Facultăţile de Teologie, vol. I, Ediţia a doua, Renaşterea, Cluj Napoca, 2004, p. 242.

sa este importantă în conextul în care Apostolul neamurilor stă înaintea unei agore multi-sincretiste, unde „fiecare își face propria alegere prin jocul concurenței sau al interesului personal. Cum să vorbești, așadar, despre nevoia absolută a înțelepciunii dumnezeiești inspirată, în fața reprezentanților cei mai nobili ai doctrinelor filosofice sau ai religiilor la Atena, oraș-far al Antichității, cunoscut pentru dragostea sa de înțelepciune și preocupat de o abordare multi-religioasă, cel mai adesea idolatră?”.[1109] Și totuși, Marele Pavel a făcut-o, biruind logica rațiunii prin puterea dumnezeiască a harului. Curiozitatea pe care o împărtășește iubitorilor de înțelepciune este Adevărul însuși. El le vorbește despre „Dumnezeul necunoscut”, pe care mintea cea întunecată de păcat nu-l mai putea cunoaște și mărturisi ca Ziditor și Părinte: *„Dumnezeu, Care a făcut lumea și toate cele ce sunt în ea, Acesta fiind Domnul cerului și al pământului, nu locuiește în temple făcute de mâini. Nici nu este slujit de mâini omenești, ca și cum ar avea nevoie de ceva, El dând tuturor viață și suflare și toate. Și a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată fața pământului, așezând vremile cele de mai înainte rânduite și hotarele locuirii lor, Ca ei să caute pe Dumnezeu, doar L-ar pipăi și L-ar găsi, deși nu e departe de fiecare dintre noi. Căci în El trăim și ne mișcăm și suntem, precum au zis și unii dintre poeții voștri: căci ai Lui neam și suntem*”.[1110] Sub inspirația Sfântului Duh, Apostolul neamurilor apelează la filosofia păgână și folosește spre mărturie cele spuse mai înainte de Epimenide din Creta (sec. VII, î.Hr.) și Artos din Soli (sec. III, î.Hr.). El dorește astfel că arate că învățătura creștină reprezintă împlinirea unei căutări străvechi, încercate prin filosofie și știință. Linia sa de gândire va fi urmată de toți apologeții și Părinții primelor veacuri creștine, rămânând de referință în dialogul despre care vorbim până astăzi. Preotul Răzvan Ionescu vede posibil acest lucru numai în lămurirea și întărirea pe care harul dumnezeiesc o aduce inteligenței umane. „Această cooperare dintre harul dumnezeiesc și înzestrările firești ale omului, devine, prin gura Sfântului Apostol Pavel, cheie de lectură pentru orice demers care își propune să clarifice raporturile posibile între teologie, pe de o parte, și filosofii și științe, pe de altă parte. Astfel, este evident că apologetica creștină,

[1109] Pr. Răzvan Andrei Ionescu, *Teologie Ortodoxă şi Ştiinţă,* p. 128.
[1110] F.A. 17, 24-28.

în continuitate cu Sfântul Pavel, nu se va mulțumi niciodată să devină o știință sau o filosofie strict naturală; adevăratul ei conținut va rămâne pentru totdeauna descoperirea lui Dumnezeu prin sfințirea preocupărilor culturale ale omului, și nu va putea fi redusă la dimensiunea orizontală a creatului".[1111]

III.2. Legătura rațional-duhovnicească dintre creație și Creator

Există în acest sens un dialog între teologie și știință, indispensabil pentru apologetica ortodoxă, pe care îl generează în primul rând gândirea patristică. Personalități de seamă ale Bisericii primare, precum Sfinții Chiril al Ierusalimului, Dionisie Areopagitul, Atanasie cel Mare, Ioan Gură de Aur, Fericitul Teodoret, Maxim Mărturisitorul sau Ioan Damaschinul, au așezat în mod autentic logica rațională în perspectiva realității transcendentale. Cu toții au folosit ca argument prim în apologiile lor Cuvântul Mântuitorului Hristos, desprins din Sfintei Scripturi. „Ne închinăm deci Tatălui lui Hristos" – spune ***Sf. Chiril al Ierusalimului*** – „Făcătorul cerului și al pământului, Dumnezeu lui Avraam, Isaac și Iacov, spre cinstea Căruia a fost zidit templul de aici, din fața noastră. Nu vom suferi pe eretici care despart Vechiul de Noul Testament, ci ne vom încrede în Hristos, Care spune despre templu: «N-ați știut că în cele ale Tatălui Meu trebuie să fiu?».[1112] Și iarăși: «Luați-le pe acestea de aici, și nu faceți casa Tatălui Meu casă de negustorie!».[1113] Prin aceste cuvinte mărturisește foarte lămurit că templul de mai înainte de Ierusalim este casa Tatălui Lui. Dacă însă cineva, din pricina necredinței, voiește să capete încă mai multe dovezi, că Același este și Tatăl lui Hristos, și Făcătorul lumii, să-L asculte iarăși pe El, Care spune: «Nu se vând două păsări la un ban? Și niciuna din ele nu va cădea pe pământ fără știrea Tatălui Meu Cel din ceruri».[1114] Și: «Priviți la păsările cerului, că nu seamănă, nici nu seceră, nici nu adună în jitnițe, și Tatăl vostru Cel ceresc le hrănește. Oare nu sunteți voi cu mult mai presus decât ele?».[1115] Și «Tatăl Meu până acum lucrează și Eu lucrez»".[1116] Din cele spuse de Fericitul

[1111] Pr. Răzvan Andrei Ionescu, *Teologie Ortodoxă şi Ştiinţă,* p. 133.
[1112] Lc. 2, 49.
[1113] Lc. 2, 16.
[1114] Mt. 10, 29.
[1115] Cf. Mt. 6, 26; Lc. 12, 24.
[1116] *Cateheza* VII, 6.

Părinte înțelegem că întreaga zidire este „Casa Tatălui Ceresc”, lucrarea la care ia parte ființial și Fiul ca „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat”. El este Cel ce face mărturie despre toate acestea, întărind astfel învățătura Bisericii cu privire la dogma creației.

Pe de altă parte, afirmând că Dumnezeu Tatăl este „Făcătorul cerului și al pământului, văzutelor tuturor și nevăzutelor”, Simbolul de Credință combate mai multe erezii ale timpului, care afirmau la unison că lumea a fost creată dintr-o *materie preexistentă*. Această problemă esta analizată de ***Sfântul Ioan Gură de Aur***, care are în vedere primele cuvinte din Sfânta Scriptură: „*La început a făcut Dumnezeu cerurul și pământul*”.[1117] „Moise, grăind sub inspirația Duhului, a dat învățăturile lui pe măsura înțelegerii ascultătorilor. Totodată, prin cuvintele: «La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul», a smuls de la început toate ereziile ce aveau să răsară ca neghina în Biserică. De vine *maniheul* sau *Marcion* sau *Valentin* sau toți filosofii greci și-ți spun că materia a preexistat, spunele lor: «La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul». Spui că nu cred în Scriptură? Atunci întoarcele spatele ca unor nebuni, ca unor ieșiți din minți! Căci ce iertare poate avea omul care nu crede în Creatorul universului și socotește adevărul minciună? Culoarea feții lor li-i plăsmuită, își acopăr chipul cu masca blândeții, ascund lupul în pielea oii. Tu, însă, nu te lăsa înșelat! Dimpotrivă, tocmai pentru asta urăște-l mai mult, că vine la tine, semnul lui, cu chip fățarnic de om blând, dar pornește război împotriva lui Dumnezeu, Stăpânul universului, fără să-și dea seama că aleargă împotriva mântuirii lui. Noi, însă, stăm pe piatra cea tare și ne întoarcem iarăși la aceste cuvinte de temelie: «La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul»”.[1118]

La cuvintele Facerii, Sfântul Apostol Pavel adaugă: „*de la El și prin El și întru El sunt toate*”,[1119] iar Sfântului Ioan Evanghelistul afirmă lămurit: „*Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut*”.[1120] În virtutea acestui fapt, înțelegem că Dumnezeu nu a creat lumea dintr-o materie preexistentă, așa cum

---

[1117] Fc. 1, 1.
[1118] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere* (I), în PSB 21, traducere, introducere, indici şi note de pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 42.
[1119] Rm. 11, 36.
[1120] In. 1, 3.

spuneau maniheii, sau din Sine Însuși,[1121] ci a plăsmuit-o „din nimic” (*ex nihilo*), împlinind toate numai cu Cuvântul.[1122] În acest sens, „spre deosebire de panteismul gândirii antice, care considera că lumea materială există din eternitate, creștinismul a venit cu învățătura de credință despre crearea lumii din nimic de către Dumnezeu”. Această învățătură s-a completat cu logica temporală a creației, generată de tiparul istoriei și timpului. Astfel, în cuvintele „la început” regăsim „întreaga distanță pe care are să o parcurgă lumea creată, prin timp, între început și sfârșit, după cum este implicată și voia lui Dumnezeu de a fi în relație continuă cu ea pentru a o duce la sfârșitul voit de El”.[1123] Pr. prof. Dumitru Stăniloae arată astfel că „*numai dacă lumea este creată din nimic prin voia lui Dumnezeu, ea poate fi ridicată la un plan de perfecțiune în Dumnezeu tot prin voia Lui atotputernică și prin iubirea Lui, după o anumită pregătire a ei pentru aceasta. Acest început al lumii și al omului și acest sfârșit care nu e un sfârșit total dovedesc amândouă iubirea lui Dumnezeu față de ei și le dă un sens”*.[1124]

Împlinirea zidirii „celor văzute și celor nevăzute” se leagă, în logica Sfinților Părinți, de nemărginita iubire a lui Dumnezeu față de „***lucrul mâinilor Sale***”. Ei au mai arătat că bunătatea dumnezeiască este „motivul creației”, evitând astfel gândirea greșită că lumea ar proveni dintr-o „necesitatea interioară a Creatorului, care duce la panteism”.[1125] Prin urmare, „Dumnezeu, Care este iubire, *a zidit lumea din iubire, pentru ca omul să se împărtășească din iubirea Sa treimică”*. El ne arată nouă „iubirea Sa prin lumea ca dar, pentru ca să realizeze un dialog progresiv în iubire cu noi”.[1126] Aceasta face din actul creației „darul

---

[1121] „Dacă Dumnezeu nu este şi autorul materiei, spune ***Sfântul Atanasie cel Mare***, ci a făcut lucrurile dintr-o materie deja existentă, apare slab, deoarece nu a putut să producă nimic fără materie, din cele existente, aşa cum slăbiciunea tâmplarului se arată prin aceea că nu poate face nimic fără lemn” (*Despre întruparea Cuvântului*, PG 25, col. 100).

[1122] Cf. In. 1, 1-2: „La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu”.

[1123] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005, p. 142-143.

[1124] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (TDO), vol. I, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2003, p. 342-343.

[1125] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 144.

[1126] TDO, vol. I, p. 355.

iubirii lui Dumnezeu pentru oameni", „*care slujește ridicării noastre la comuniunea cu Dumnezeu Cel personal prin responsabilitatea de care trebuie să dăm dovadă față de Dumnezeu și față de semeni*".[1127]

Învățătura Sfintei noastre Biserici vorbește lămurit cu privire la rânduiala zidirii „*celor văzute și a celor nevăzute*". Astfel, din cuvintele „*la început a făcut Dumnezeu cerul și pământul*"[1128] înțelegem crearea îngerilor și a pământului, cu toate cele de pe dânsul. Zidirea lumii nevăzute ca început al creației lui Dumnezeu este confirmată în Cartea Iov: „*Când s-au făcut stelele, lăudatu-M-au cu glas mare îngerii Mei*".[1129]

Despre existența îngerilor, ca cetățeni ai „celor nevăzute", vorbesc Sfintele Scripturi și învățămintele Sfinților Părinți. Astfel, în Vechiul Testament, mai cu seamă în cartea Psalmilor, este detaliată comparativ statura duhovnicească a omului: „*Când privesc cerurile, lucrul mâinilor Tale, luna și stelele pe care Tu le-ai întemeiat, îmi zic: Ce este omul că-ți amintești de el? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el? Micșoratu-l-ai pe dânsul cu puțin față de îngeri, cu mărire și cu cinste l-ai încununat pe el*".[1130] Scara din viziunea Patriarhului Iacov este străjuită de îngeri,[1131] „îngerii lui Dumnezeu s-au înfățișat înaintea Domnului",[1132] aduc neîncetat cântare de laudă lui Dumnezeu,[1133] îi înștiințează pe Zaharia de nașterea Sfântului Ioan Botezătorul,[1134] binevestesc Mariei Nașterea cea mai presus de fire[1135] și laudă minunea Întrupării Mântuitorului Hristos.[1136]

Doctrina Bisericii noastre despre zidirea cea nevăzută a lui Dumnezeu s-a statornicit și exemplificat, de asemenea, biblico-patristic. În felul acesta, noi mărturisim și credem că îngerii sunt ființe spirituale, raționale, nemuritoare, veșnic mișcătoare, libere și

---

1127 Pr. prof. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 145.

1128 Fc. 1, 1.

1129 Iov. 38, 7.

1130 Ps. 8, 3-5.

1131 Cf. Fc. 28, 12: „Şi a visat că era o scară, sprijinită pe pământ, iar cu vârful atingea cerul; iar îngerii lui Dumnezeu se suiau şi se pogorau pe ea".

1132 Cf. Iov. 1, 6.

1133 Ps. 96, 8; 102, 20; 103, 5; 148, 2.

1134 Lc. 1, 11: „Şi i s-a arătat îngerul Domnului, stând de-a dreapta altarului tămâierii".

1135 Lc. 1, 28-37: „Şi intrând îngerul la ea, a zis: Bucură-te, ceea ce eşti plină de har, Domnul este cu tine. Binecuvântată eşti tu între femei…".

1136 Lc. 2, 13-14: „Şi deodată s-a văzut, împreună cu îngerul, mulţime de oaste cerească, lăudând pe Dumnezeu şi zicând. Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu şi pe pământ pace, între oameni bunăvoire!".

fără de trupuri. Ei slujesc permanent împrejurul Tronului Preasfintei Treimi, fiind trimiși la oameni să vestească voia Creatorului. Nu întâmplător, cuvântul „*înger*” (din grecescul *αγγελος*) înseamnează sol, trimis, mesager.[1137] Despre numărul lor, Sfânta Scriptură ne spune că sunt „*mii de mii* și *miriade de miriade”*.[1138] Sub inspirație dumnezeiască, ***Sfântul Dionisie Areopagitul*** vorbește despre o ierarhizare a îngerilor, așezându-i în funcție de rolul slujirii lor în trei mari triade: 1. *Serafimi, Heruvimi, Scaune*; 2. *Domnii, Puteri, Stăpânii*; 3. *Începătorii, Arhangheli și Îngeri.*

Pe lângă îngerii buni, nemișcați și statornici în slujirea și lauda lui Dumnezeu, Biserica noastră învață și despre existența îngerilor răi (îngerii căzuți) sau a diavolilor.[1139] Din cartea Profetului Isaia aflăm că căderea lor a fost generată de păcatul mândriei, care a atras pe unul dintre heruvimi, cu numele de Lucifer.[1140] Odată cu păcatul său, mulți dintre îngeri au fost atrași în neascultare, fiind alungați cu toții din ceruri spre „cele mai de jos ale pământului”. Despre răutatea și invidia lor vorbește Sfântul Apostol Petru, care spune că „*diavolul umblă ca un leu răcnind, căutând pe cine să înghită*”.[1141] Mântuitorul ne îndeamnă, însă, să ne rugăm Tatălui pentru „*a nu ne duce în ispită, și a ne izbăvi de cel viclean”*, adică de lucrarea cea rea a vrăjmașului diavol.

Din cele de mai sus înțelegem că „*solidaritatea între îngeri și oameni dezminte disocierea dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă, care a afectat profund gândirea creștină, și arată legătura indisolubilă dintre lumea văzută, a oamenilor, și cea nevăzută, a îngerilor, în vederea spiritualizării creației*”.[1142]

[1137] *A Patristic Greek Lexicon*, Edited by G.W.H Lampe, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 14.

[1138] Cf. Daniel 7,10: „Un râu de foc se vărsa şi ieşea din el; mii de mii Îi slujeau şi miriade de miriade stăteau înaintea Lui! Judecătorul S-a aşezat şi cărţile au fost deschise”.

[1139] În tradiţia Bisericii noastre, cuvântul *diavol* însemnează: învrăjbitor, calomniator, „cel care desparte pe om de Dumnezeu şi care inspiră ură, perfidie şi minciună între oameni. Este cunoscut sub numele ebraic de *satana*”. Sfânta Scriptură numeşte în mai multe feluri pe Lucifer şi pe îngerii săi: *„duhuri rele”, „duhuri necurate”, „duhuri ale răutăţii”, „diavoli”, „îngerii diavolului şi îngerii Satanei”* (*cf.* Mt. 10, 1; 25, 41; Lc. 7, 21; 8, 30; Ef. 6, 12; Apoc. 12, 7) - vezi mai mult la Pr. prof. Ioan Bria, *Dicţionar de Teologie Ortodoxă*, ediţia a II-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1994, p. 124-125.

[1140] Cf. Is. 14, 12-21.

[1141] I Petru 5, 8.

[1142] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator* …, p. 152.

Cea de a doua etapă a creației, lumea văzută, este descrisă etapizat în Cartea Facerea. Aici, cele șase zile ale creației nu trebuie înțelese din punct de vedere cronologic, ci duhovnicește. Ele sunt afirmarea a șase lucrări ziditoare ale lui Dumnezeu, prin care s-a descoperit dimensiunea universală a existenței noastre, într-un cuvânt realitatea noastră sensibilă. Astfel, marele Moise ne spune că în prima zi „Dumnezeu a făcut cerul și pământul", poruncind luminii să apară.[1143] În cea de a doua zi, Dumnezeu „a despărțit apele cele de deasupra de cele de dedesupt".[1144] În ziua cea de a treia zi, s-au lămurit uscatul și mările, și pământul a început să rodească.[1145] „Luminătorii mici și mari" au fost aduși la existență în ziua a patra.[1146] În ziua a cincea își fac apariția peștii mării și păsările cerului,[1147] iar în ziua a șasea, Dumnezeu aduce la viață animalele pământului și pe om.[1148]

Dacă pentru creația elementelor cosmologice Dumnezeu folosește puterea Cuvântului său, în creația omului intervine în mod direct. Mai întâi deosebim „sfatul dumnezeiesc",[1149] apoi ni se spune că Dumnezeu a suflat peste om „suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie". Acest aspect denotă faptul că omul, în calitatea sa de corolar al creației, a fost plăsmuit în mod nemijlocit de Părintele, purtând întru sfântă efigia „chipului Său", fiind încredințat cu potența de a ajunge la dumnezeiasca Sa „asemănare". În gândirea Sfinților Părinți, cuvintele *„după chip"* desemnează puterea de a stăpâni creația și de a crea, de a avea rațiune și voință liberă. Pe de altă parte, *„asemănarea"* cu Dumnezeu vizează stadiul ultim de desăvârșire, etapa ultimă de dezvoltare a chipului, ce putea fi atinsă prin colaborarea harului dumnezeiesc și creșterea permanentă în relația cu Dumnezeu.

Sfânta Scriptură ne mai învață că trupul omului a fost plămădit de Dumnezeu din țărână, iar sufletul său s-a dăruit ca „suflare dumnezeiască": *„Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a*

[1143] Cf. Fc. 1, 1-5.
[1144] Fc. 1, 6-8.
[1145] Fc. 1, 9-13.
[1146] Fc. 1, 14-19.
[1147] Fc. 1, 20-23.
[1148] Fc. 1, 24-25.
[1149] Cf. Fc. 1, 26: „Și a zis Dumnezeu: „Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul!".

făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie".[1150] În felul acesta este confirmat faptul că omul este „lucru al mâinilor lui Dumnezeu". Nu întâmplător zice Psalmistul David: „*Mâinile Tale m-au făcut și m-au zidit, înțelepțește-mă și voi învăța poruncile Tale*".[1151] Mai este de amintit aici faptul că, după ce îl aduce la viață pe Adam, Dumnezeu socotește că „*Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el... Atunci a adus Domnul Dumnezeu asupra lui Adam somn greu; și, dacă a adormit, a luat una din coastele lui și a plinit locul ei cu carne. Iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie și a adus-o la Adam. Și a zis Adam: „Iată aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul său. De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup"*.[1152] Mai apoi, Dumnezeu îi binecuvântează pe cei doi: „creșteți și vă înmulțiți, umpleți pământul și-l stăpâniți". Preluând acest moment sfânt în tradiția ei, Biserica învață despre instituirea Tainei Sfintei Cununii, singura taină întemeiată de Dumnezeu Tatăl în Rai. Omul apare la sfârșitul creației pentru că el are nevoie de toate lucrurile și ființele, iar acestea își găsesc împlinirea în om, ca preot sau sfințitor al creației.

După ce a creat lumea, Sfânta Scriptură ne spune că Dumnezeu „*S-a odihnit de toate lucrurile Sale"*, în înțelesul că și-a încheiat opera zidirii Sale. Aceste cuvinte au fost însă răstălmăcite de deiști, care au proclamat o retragere definitivă a lui Dumnezeu din creația Sa, care funcționează de acum înainte după niște legi prestabilite. După ei, Demiurgul se găsește izolat în propria-I transcendență, nemaiavând nicio legătură cu ceea ce a lăsat în urmă. Această alunecare este contrazisă de dogma providenței dumnezeiești, care arată permanenta grijă a Ziditorului pentru creația Sa, pe care nu o părăsește, ci, dimpotrivă, o apără, o întărește și îi poartă permanent de grijă, umplându-o de Duhul Sfânt.

Despre legătura permanentă dintre creație și Creator vorbesc foarte frumos Sfinții Părinți. ***Fericitul Teodoret al Cirului*** se exprimă explicit în această privință: „Vedeți pe Pronia lui Dumnezeu prin

[1150] Fc. 2, 7.
[1151] Ps. 118, 73.
[1152] Fc. 2, 18; 21-24.

fiecare părticică a zidirii ivindu-se și arătându-se, și grăind, ... și gurile voastre cele deșarte astupându-le, și limbile cele neînfrânate, înfrânându-le. Vedeți-o pre dânsa în cer și în luminătorii cerului, în soare zic și în lună, și în stele, în aer, și în nori, pe pământ și în mare, și în toate cele de pre pământ, în pomi, în ierburi și în semănături, în dobitoace cuvântătoare și necuvântătoare, cele de pe uscat, și cele zburătoare, și cele de prin apă, și cele târâtoare, și cele ce pot viețui și în apă și pe uscat, blânde și sălbatice, domestice și nedomestice. Socotiți voi singuri cine este Cel ce ține crugurile cerului. Cum întru atâtea mii de ani neîmbătrânit petrece cerul, nicio prefacere din vreme primind, și mai vârtos pătimicioasă având firea, precum ne învață dreptul David: «Acelea, zice, vor pieri, iar Tu vei rămâne și toate ca o haină se vor învechi, și ca un veșmânt le vei îmbrăca pe ele, și se vor schimba. Iar Tu Același ești și anii Tăi nu vor lipsi»,[1153] dar însă măcar deși pătimicioasă și stricăcioasă are ființa, dar au rămas precum au fost, cu cuvântul Făcătorului țiindu-se. Căci Cuvântul acela ce l-a zidit pre el îl ține și statornicia și întărirea, până când va voi îl dăruiește Lui. Pentru aceasta, atâta foc învârtoșându-se împrejurul lui, al Soarelui, zic, și al Lunii, și al celorlalte stele întru atâtea înconjurându-i de ani, nu se topește, nu se usucă, nu se arde”.[1154]

Rostul creației se vădește și mai mult prin facerea omului, creația având de acum rostul unui dialog cu Dumnezeu. „*Din pulberea pământului l-a zidit Domnul pe om, dar ne iubește ca pe proprii Săi copii și ne așteaptă cu dor la El… Duhul lui Dumnezeu dă mărturie duhului nostru că vom fi veșnic împreună cu El”.*[1155]

III.3. Dialogul teologiei cu știința la Sfinții Maxim Mărturisitorul (580-662) și Ioan Damaschinul (675-749)

Maturizarea acestei legături, în contextul dialogului dintre teologie și știință, se realizează odată cu „reperele metodologice” propuse

---

[1153] Cf. Ps. 101, 27-28.

[1154] *Ale Preafericitului şi Preaînţeleptului Teodorit episcopul Cirului Cuvinte pentru Pronie (adică pentru purtarea de grijă a lui Dumnezeu),* Cuvântul I, Bucureşti, 1828, diortosite de Diac. asist. dr. Ioniţă Apostolache, în Revista „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-4/2013, p. 217-218.

[1155] Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei,* Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 167, 169-170.

de Sfinții Ioan Damaschinul și Maxim Mărturisitorul. Prin intermediul scrierilor lor, Biserica a reușit să clarifice „bazele precise" ale dialogului cu știința, „*conturând un posibil cadru de întâlnire între cele două demersuri*".[1156]

Sfântul Maxim Mărturisitorul este primul dintre Părinți Bisericii care stabilește foarte clar „*distincția dintre cunoașterea creatului și necreatului*". El vorbește despre o raționalitate a creației, sădită de Dumnezeu în firea lucrurilor. În acest context, *credința* însumează condiția primă în orice demers de cunoaștere. Dublată de experiență, ea constituie cel mai propice experiment, întrucât se întemeiază pe „principii ce nu pot fi demontate". Mai presus de toate, ea este „***temelia lucrurilor mai presus de minte și rațiune***". „*Cunoștințele lucrurilor,* spune Sfântul Părinte*, își au rațiunile proprii, împreunate în mod natural cu ele, spre demonstrarea lor. Prin acestea, ele primesc în chip natural definiția lor. Însă, pe baza rațiunilor create, noi credem că Dumnezeu există; El, Care a dăruit celor ce-L venerează o mărturie și o credință mai întemeiată decât orice demonstrație*".[1157]

Tradus și adnotat magistral de părintele profesor Dumitru Stăniloae, Sfântul Părinte cântărește foarte bine raportul dintre ***rațiunea creată*** și ***Rațiunea supremă***. Apropierea dintre ele se actualizează permanent prin cunoaștere și virtuți, așezând laolaltă iubirea cu rațiunea. În felul acesta, Sfântul Părinte arată că numai sub această formă putem înțelege fundamentul „legăturii dintre rațiunile personale ale creaturilor și Rațiunea personală supremă, Care lucrează asupra lor prin modelele acestor rațiuni, care tind să se unifice în Persoana Cuvântului, împreună cu creaturile însele".[1158] Specificitatea gândirii sale se diferențiază aici prin teologia „rațiunilor necreate". Astfel, în *revelația naturală,* Sfântul Maxim găsește argumentația completă pentru mărturisirea slavei lui Dumnezeu. Pornind de la cuvintele Psalmistului: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu",[1159] el arată că în primul rând că în lucrurile

---

[1156] *Teologie ortodoxă şi ştiinţă*, p. 159.

[1157] Sf. Maxim Mărtusitorul, *Cele două sute de capete despre cunoştinţa de Dumnezeu şi iconomia Întrupării Fiului lui Dumnezeu*, în *Filocalie*, vol. 2, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 130.

[1158] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, „Introducere" la Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere din limba greacă veche, introducere şi note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2006, p. 45.

[1159] Ps. 18, 1.

necreate „Făcătorul nu a pus suflet”. Și cu toate acestea, „prin aceasta a primit în auzul minții rațiunile (cuvintele) cunoștinței lui Dumnezeu (teologiei) de la cele neînsuflețite și a învățat, pe cât era cu putință oamenilor, din operă, modurile providenței și ale judecății, deși n-a ajuns la rațiunile multiple în care se ramifică în parte conducerea universului”.[1160] În acest demers despre care vorbește Sfântul Părinte, pr. prof. Dumitru Stăniloae vede trei stadii crescătoare de înțelegere: 1. *cercetarea substanței lucrurilor*, 2. *căutarea și mișcarea unitară a universului*, 3. *deosebirea dintre lucruri*. „Substanța lucrurilor îl face cunoscut pe Dumnezeu Creatorul; mișcarea unitară și distincția lucrurilor, modurile în care Dumnezeu conduce lucrurile și le menține distincte. Dar nimeni nu a ajuns la cunoașterea tuturor rațiunilor mișcării unitare a lucrurilor menținute și produse în mod distinct. Acesta e un proces continuu și, în același timp, mereu înnoit”.[1161]

Sinteza dialogului dintre teologie și cosmologie se regăsește, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, în **persoana Logosului înomenit**. Într-Însul se cuprinde „diversitatea creației, respectiv o multitudine de logoi”, care sunt identificați cu rațiunea celor create. El este Rațiunea prin excelență, Izvorul înțelepciunii, din care se alimentează toate rațiunile din univers. „Propriu-zis, în Rațiunea divină rațiunile create nu subzistă în mod distinct, ci Rațiunea divină, infinită și transcendentă se arată și se multiplică din bunătate în toate câte sunt. Tot prin ea sunt create chipurile consistente ale creaturilor, fără ca ele să se miște de la ele însele, spre existență în corpuri”.[1162] În consecință, pornind de la Rațiunea supremă, Dumnezeu rânduiește aceste rațiuni ale creației sau logoi în scopul de a păstra „o legătură nemijlocită cu lumea văzută și nevăzută, fiind prezent continuu în creație. De aceea, Sfântul Maxim socotește că întreaga lume înconjurătoare, adăugând aici și realitatea transcendentală a lucrurilor nevăzute, are o dinamică prin care este trasă spre Dumnezeu. În felul acesta, „orice lucru își trage esența din logosul care este în el și care-l face să participe la Dumnezeu, despărțirea de logosul său însemnând, pentru făptură, neființă. Din acest punct de vedere, înțelegem că rațiunile creației se

---

[1160] *Ambigua*, 19. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu” (Ps. 18, 1), p. 178.
[1161] Ibidem, nota 114.
[1162] IPS Prof. Univ. Dr. Irineu Ion Popa, Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Acelaşi, ieri şi azi, şi în veac*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010, p. 412-413.

adresează intelectului și contemplației, creând în om înțelepciunea prin care el se împărtășește de adevărul divin".[1163]

Un alt aspect foarte important al dialogului dintre teologie și știință la Sfântul Maxim Mărturisitorul îl constituie **latura antropologică a gândirii sale**. El vorbește adesea despre statutul și menirea omului creat „*după chipul și asemănarea cu Dumnezeu*". Constituția psiho-somatică a acestuia reprezintă liantul perfect dintre lumea văzută și cea nevăzută. *Sufletul*, de pildă, nu poate fi perceput după el „decât prin efectele sale, nu prin simțuri, ci prin inteligență. Îndoiala în privința existenței lui nu poate fi fondată. Existența corpului ne obligă să o stabilim pe cea a omului. Corpul nefiind mișcat nici din afară, ca obiectele neînsuflețite, nici dinăuntru, prin natura sa, ca focul, el este în mod necesar animat de sufletul care îi servește drept principiu de viață. *Sufletul* este o substanță identică sieși, care poate primi alternativ contrariile, fără a-și pierde identitatea cu sine... este netrupesc pentru că nu are volum... este hrănit de rațiune... simplu și, ca atare, nemuritor".[1164]

Când vorbește despre „*cunoașterea lumii*", Sfântul Maxim nu se raportează niciodată la partea senzorială. El socotește senzația a fi un barometru prea slab pentru evaluarea realității înconjurătoare, întrucât îl apropie pe om de imaginea animalului. Soluția vine după el din analizarea mediului extern în lumina „*inteligenței interioare*". Ea este „*partea rațională a sufletului*, partea cea mai pură și cea mai rațională destinată să contemple ființele și ceea ce este înainte de ființă, în timp ce spiritul este o substanță încă informă, ce precede orice mișcare".[1165] Pornind de aici, Sfântul Părinte arată că există „***două feluri de adevăr***, în funcție de cum ne folosim de rațiune sau de inteligență pentru obținerea lor". Este vorba așadar despre maniera de descoperire a celor două realități: sensibilă și inteligibilă. Legătura dintre ele constituie, pe de altă parte, o întrepătrundere și convergență reciprocă, fiecare realitatea nefiind străină și separată de cealaltă, ci mai degrabă „o alegorie și un simbol al celeilalte". Prin urmare, există pe de o parte posibilitatea unei descoperiri a tainelor

---

[1163] Ibidem, p. 417.

[1164] PG 91, 12; cf. 90, 960 AB, apud Basile Tatakis, *Filosofia bizantină*, traducere din franceză de Eduard Florin Tudor, ediția a II-a, Ed. Nemira, 2013, p. 120-121.

[1165] Ibidem, p. 121.

dumnezeiești în raționalitatea creației și, pe de altă parte, o desăvârșire a celor create în cele dumnezeiești.[1166]

Viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul, socotită în sprijinul dialogului dintre teologie și știință, este normativă tocmai pentru faptul că „***dezvăluie un nou statut al rațiunii prin lucrarea harului, care privește nu numai compartimentul numit intelect, ci omul întreg***... Avem de-a face cu o rațiune care îmbrățișează în lucrare întreaga ființă umană, înzestrându-o cu putere-de-viață-făcătoare, și prin care se descoperă, iconic, rațiunile lucrurilor acestei lumi ca ferestre către un «dincolo»".[1167]

În sprijinul și potențarea dialogului dintre cele două domenii se afirmă și contribuția ***Sfântului Ioan Damaschin***. Spirit sintetizator prin excelență, el s-a remarcat prin „claritatea, precizia meticuloasă a termenilor și a folosirii lor, plăcerea deosebită pentru diferenţieri și argumentare". Polivalent și permanent deschis spre cunoaștere și dialog, Sfântul Părinte s-a folosit pe cât i-a fost cu putință de valoarea argumentelor raționale pentru a apăra adevărurile de credință, căutând să aducă în slujba teologiei „*mijloace umane (iar în acest caz este vorba de filosofie și de științe) pentru a o înțelege, a o fundamenta și a o exprima rațional*".[1168] El reușește să aducă laolaltă știința, filosofia și teologia, generând un sistem unificator spre folosul apologeticii eclesiale. Unii au afirmat că în gândirea lui s-ar distinge „germenii scolasticii de mai târziu". Cu toate acestea, este demonstrat că viziunea sa depășește preocupările de suprafață, generând o teologie mărturisitoare. „Preocupările sale filosofice îl aduc în postura de autor a unor soluții originale la diferitele probleme lăsate în suspans de Aristotel în Organon și în Metafizică. Sfântul se folosește de silogistică până și în Dogmatica sa, din dorința de a oferi o gândire raportată la exigențele culturii epocii sale ... *El este moștenitorul întregii teologii a Orientului elaborată începând cu sfârșitul secolului al doilea în Capa-*

[1166] „*Lumea inteligibilă îşi află, într-un mod mistic, forma sa concretă în speciile simbolice ale lumii sensibile. La fel şi lumea sensibilă intră, prin cunoaştere, în minte şi se află organizată aici prin raţiuni. Ca atare, lumea sensibilă exprimă prin modurile sale lumea inteligibilă, iar în aceasta se află prima sub formă de raţionamente. Putem deci percepe prin fenomene non-fenomenele şi, chiar mai mult, putem prin aceasta şi printr-o contemplare spirituală să înţelegem fenomenele*" (PG 91, 669 C).

[1167] *Teologie ortodoxă şi ştiinţă*, p. 167.

[1168] Basile Tatakis, *Filosofia bizantină*, p. 156.

docia, la Edesa, la Ierusalim, în Cezareea Palestinei, în Antiohia și în Alexandria".[1169]

Prima temă de care este preocupat în demersul său apologetic este ***cunoașterea*** sau **gnoseologia**. Abordarea sa cu privire la acest capitol se integrează în contextul doctrinar mai larg oferit de cunoscuta sa lucrare „*Izvorul cunoștințelor*".[1170] Argumentările pe care le aduce cu privire la această problematică se regăsesc în „*Dialectica*" sa. Acest capitol începe cu un elogiu al cunoașterii, arătându-se că „nimic nu este mai de cinste decât cunoașterea; căci cunoașterea este lumina sufletului rațional, în vreme ce, dimpotrivă, ignoranța este întuneric". De aceea, cunoașterea se referă întotdeauna la cele „ce sunt", cu alte cuvinte, tratează problematica existenței. Orice referire la ceva care nu există se arată că fiind inutilă și fără valoare. De aceea, socotește Sfântul Ioan Damaschinul, intelectul nu posedă cunoașterea științei prin el însuși, ci are mai degrabă nevoie de un Învățător. De aceea, el ne îndemnă „să mergem la Învățătorul cel nemincinos, Adevărul însuși – iar Înțelepciunea enipostatică și Adevărul e Hristos «întru care sunt toate comorile cele ascunse ale înțelepciunii»,[1171] și Care este Înțelepciunea și Puterea lui Dumnezeu[1172] - să ascultăm glasul Lui prin dumnezeieștile Scripturi și să învățăm cunoașterea cea adevărată a celor ce sunt".[1173] În acest demers, este necesar ca „ochiul credinței" să fie luminat și curățit de patimi,[1174] „*căci dacă*

1169 *Teologie ortodoxă şi ştiinţă*, p. 160.

1170 „*Izvorul cunoştinţei*" (PG 94,521-1228) se numără printre ultimile lucări semnate de Sfântul Părinte, fiind cu certitudine cea mai importantă. A fost scrisă la îndemnul prietenului şi sfetnicului său, Sfântul Cosma, episcop de Maiuma. Anul în care a fost finalizată este cu aproximaţie 743. Dată fiind complexitatea şi polivalenţa conţinutui său, lucrarea a fost socotită pe bună dreptate prima „*Summa Theologica*" a Răsăritului creştin. Privind conţiutul pe care îl dezvoltă, această scriere nu poate fi socotită o compilaţie, ci mai degrabă o veritabilă sinteză. În componenţa ei se află: o scurtă *introducere adresată lui Cosma de Maiuma*, „*Capitolele Filosofice"* sau „Dialectica", o expunere sistematică „*Despre Erezii*" şi „*Dogmatica"* sau *„Învăţătura Ortodoxă de credinţă"* (vezi: Saint John of Damascus, *Wtitings*, Translated by Frederic H. Chese, Jr., Fathers of the Church, Inc, New York, 1958, p. XXV-XXVI).

1171 Col. 2, 3.

1172 I Cor. 1, 24.

1173 Saint John of Damascus, *Wtitings*, „Philosophical Chapters/Dialectica", cap. 1, p. 7.

1174 Pr. Andew Louth, *Sfântul Ioan Damaschinul. Tradiţie şi originalitate în teologia bizantină – cu câteva scrieri inedite*, traducere pr. prof. Ioan Ică sn şi diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 75.

lumina care este întru noi (adică în mintea noastră) este întuneric, cât de mare va fi atunci întunericul însuși".[1175] În acest sens, Sfântul Părinte vede ca singură manieră de luminare apropierea de Mântuitorul Hristos „*cu tot sufletul și înțelegerea*".[1176]

Sfântul Ioan Damaschinul ne îndeamnă să „*cerem, să căutăm și să batem*"[1177] la ușa adevărului cunoștinței. De aceea, spune el, „*de vreme ce este cu neputință ca ochiul întunecat să vadă cele ce-i sunt puse înainte, întrucât pentru a vedea limpede el trebuie să se îndrepte și să se concentreze spre observarea obiectului, să lăsăm la o parte orice teamă a minții și să ne apropiem nestingheriți de adevăr prin judecăți materiale/naturale. Și să nu ne mulțumim doar că am ajuns până la poartă, ci să batem și mai tare ca ușa cămării de nuntă să ni se deschidă și să ne împărtășim din bunătățile dinăuntru. Acum, poarta este epistola noastră, dar cămara de nuntă de după poartă este frumusețea cuvintelor ascunse în spatele epistolei, despre care spunem că sunt Duhul adevărului. Să batem cu putere, să citim odată, de două ori, de multe ori. Căci doar stăruind în această căutare și săpând adânc vom găsi comoara cunoștinței și ne vom desfăta de bogățiile ei. Să cerem așadar, să căutăm, să batem. «**Că oricine cere ia, cel care caută află, și celui ce bate i se va deschide**»;[1178] și «întreabă pe tatăl tău și-ți va da de știre, întreabă pe bătrâni, și-ți vor spune».[1179] Dacă prin urmare avem dragoste de învățătură, ar trebui să învățăm mai mult **, întrucât este din natura tuturor lucrurilor ca ele să fie învățate prin meșteșug și unelte, și înainte de toate și după toate prin harul lui Dumnezeu, Făcătorul tuturor harurilor** ".*[1180]

Sfântul Părinte respinge totodată ***prezența superstiției în rațiune***, articulând faptul că „*lipsa de cunoaștere este un izvor de greșeli*". El se justifică logic, apelând la realitatea și firescul fenomenelor naturale, cum sunt de pildă fulgerul și tunetul. În apologiile sale sunt respinse orice fel de încercări animiste de a explica tainele cosmosului.

1175 Cf. Mt. 6, 23.

1176 *Dialectica*", cap. 1, p. 8.

1177 Abrodarea Sfântului Părinte tâlcuieşte aici cuvintele Mântuitorului Hristos: „*Cereţi şi vi se va da; căutaţi şi veţi afla; bateţi şi vi se va deschide*" (Mt. 7, 7), aşezându-le în legătură cu preocuparea omului spre cunoaştere şi ştiinţă.

1178 Cf. Mt. 7, 8.

1179 Cf. Deut. 32, 7.

1180 *Dialectica*, cap. 1, p. 8-9.

Nu cade însă în extremă și nici nu devine excesiv de laborios pe problematica tehnică a existenței. Tot ceea ce contează pentru el este „credința că totul este făcut așa cum Dumnezeu a poruncit... astfel... fie că cerul este o sferă, spune el, sau o emisferă, cum afirmă alții, esențial este că totul a fost făcut din poruncă divină”.[1181] Se ajunge la concluzia logică a dialogului permanent și indisolubil dintre credință și rațiune, neputându-se vorbi în mod onest de una fără cealaltă. În consecință, „*dacă abordăm prin rațiune adevărul, rațiunea nu este lucrătoare decât prin credință, care este o acceptare lipsită de orice curiozitate. Rațiunea nu va lucra doar prin intermediul dogmei, ea va lucra și pentru dogmă... Astfel, dialectica, slujitoarea teologiei, va fi acceptată din necesități teoretice și practice, pentru a fundamenta dogma și pentru a stinge ereziile*”.[1182]

În cel de al treilea capitol al Dialecticii sale, Sfântul Părinte analizează principalele ***coordonate ale cunoașterii raționale*****, conferind filosofiei calitatea de știință**. În primul rând, el arată că „filosofia înseamnă cunoaștere a lucrurilor care sunt întocmai, fiind cunoașterea naturii lucrurilor care au fost. Și iarăși, filosofia înseamnă cunoașterea celor dumnezeiești și omenești deopotrivă, cu alte cuvinte, a lucrurilor văzute și nevăzute”. Prin spectrul filosofiei se analizează viața și moartea, făcându-l pe omul care judecă printr-însa să fie „asemenea lui Dumnezeu în înțelepciune și în adevărata cunoaștere a binelui”. „Filosofia, spune Sfântul Părinte, este arta artelor și știința științelor”, fiind în fapt „principiul fiecărei arte, întrucât printr-însa orice artă și știință au fost inventate”. Pentru a ajunge la adevăratul „Izvor al cunoștinței”, „*dragostea de înțelepciune*” (filosofia) trebuie să se alimenteze din înțelepciunea lui Dumnezeu, devenind astfel „*dragostea de Dumnezeu*”.[1183] Cu această lămurire, Sfântul Părinte merge mai departe, oferind o *descriere completă a metodei și scopului urmărit prin filosofie*. „Filosofia este împărțită în partea speculativă și practică. Partea speculativă este împărțită în: teologie, psihologie și matematică. Cea practică este împărțită în etică, economie și politică. Acum, cea speculativă reprezintă așezarea

---

[1181] PG 96, 1599-1604.
[1182] Basile Tatakis, *Filosofia bizantină*, p. 159-160.
[1183] *Dialectica*, cap. 3, p. 11.

firească a cunoașterii. Astfel, teologia analizează lucrurile imateriale și necorporale; cum sunt, de pildă, îngerii și sufletele. Psihologia, pe de altă parte, este cunoașterea lucrurilor materiale apropiate nouă, ca, de pildă, animalele, plantele, pietrele și altele asemenea lor. Matematica este cunoașterea lucrurilor necorporale, dar care se găsesc în ființele corporale, precum numerele și notele muzicale, completându-le deopotrivă cu figurile geometrice și mișcările stelelor. Aceasta este rânduiala logică a numerelor, constituind laolaltă știința aritmeticii; pe aceea a sunetelor muzicale, muzica; pe cea a figurilor geometrice, geometria; pe cea a stelelor, astronomia. Aceasta stă prin urmare la mijloc, între lucrurile care au trupuri și cele care nu au, căci, dacă numărul este necorporal, se regăsește de asemenea în lucruri materiale, ca grâul, de pildă, sau vinul, sau alte lucruri asemenea lor. În plus, latura practică a filosofiei, se referă la virtuți. Ea arată felul în care cineva trebuie să se poarte în societate. Dacă se referă la legile morale sădite în om, atunci ea se numește etică; însă dacă privește întreaga societate, atunci se cheamă economie socială; de vreme ce, pentru cetăți sau țări se numește politică".[1184]

Nu în cele din urmă, trebuie știut faptul că raționalitatea la care Sfântul Ioan Damaschin apelează în analizele sale are o finalitate hristologică. Pentru el, „învățătura hristologică depășește logica omenească și ajunge la taină, unde antinomia este transfigurată".[1185] În contextul restaurării acestei creații, el rămâne convins de faptul că Întruparea Mântuitorului Hristos este „cea mai mare noutate dintre toate noutățile, singurul lucru nou sub soare".[1186] El ajunge astfel, asemenea Sfântului Maxim Mărturisitorul, să evoce o raționalitate a creației, pătrunsă de harul Sfântului Duh și întărită de lucrarea Pantocratorului.

Prin urmare, numai Mântuitorul Hristos, Logosul înomenit al Tatălui, ne permite, în calitatea Sa de Pantocrator, „*să depășim autonomia lumii naturale, pentru a ne elibera de sub robia forțelor iraționale cu care ne confruntăm din adâncul ontologic al ființei noastre ca să dobândim libertatea interioară de fii ai lui Dumnezeu; pe de altă parte, Pantocratorul ne descoperă sensul devenirii istorice și*

[1184] *Dialectica*, cap. 3, p. 12.
[1185] IPS prof. univ. dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Același…*, p. 696.
[1186] Pr. Andew Louth, *Sfântul Ioan Damaschinul...*, p. 216.

eshatologice a creației întregi, ca să nu mai exploatăm natura în mod iresponsabil, pentru că rolul ei nu este cel de a fi închinată de om, ci să devină cer nou și pământ nou la sfârșitul veacurilor”.[1187]

III.4. De la scolastică la evoluționism

Este necesară o revalorificare a cunoașterii prin credință, trecându-se astfel într-o etapă purificatoare a dialogului despre care vorbim. Iată, prin urmare, de ce, în vederea valorificării și sanctificării ei, știința trebuie să fie întotdeauna susținută de *filosofie* și *religie*. Cele două operează pe de o parte cu *rațiunea*, pe de alta cu *rațiunea* și *credința*. Ambele însă oferă aceeași „perogativă și aceeași îndatorire de a privi lumea și viața în totalitatea lor”. Pe lângă adevărurile „*generale și eterne*” ale filosofiei și religiei, știința scoate în evidență „fragmente din realitate”, referindu-se îndeosebi la „aspectele întâmplătoare și de fapt ale acestei realități”. Ea nu poate contura de una singură realitatea pe care o trăim, furnizând cel mult „*materialul* pe care privirea filosofică și concepția religioasă are a-l interpreta, totaliza și valorifica”.[1188] Sub această manieră de abordare s-a dezvoltat încă din antichitate compozeul multifuncțional al gnozelor. Sub împletirea dintre mitic și rațional, dublată mai apoi de spiritul filosofic și niciodată lipsită de conținut religios, știința ante-creștină nu s-a sustras nicidecum dialogului în care a fost antrenată.

Știința antică a apărut din dorința de a sluji realității palpabile și omului, oarecum dinainte de emanciparea ei în mediul elenistic.[1189] Gândirea lui Aristotel este socotită de specialiști un preambul al

---

[1187] Teologia Pantocratotului este într-adevăr ***o sinteză hristologică a teologiei naturale***, oferind lămuriri valoroase în dialogul cu ştiinţa. În preambulul tratatului său de teologie dogmatică, „*Iisus Hristos Patocrator*”, pr. prof. Dumitru Popescu evidenţiază clar rolul şi importanţa prezenţei Mântuitorului Hristos în viaţa Bisericii şi a creaţiei, arătând că „*El este Cel care priveşte din înălţimea scaunului ceresc către lumea pe care a zidit-o dreapta Sa şi pe care o duce spre desvârşirea finală, după voia Tatălui, în puterea Duhului Sfânt*” (p. 38-39).

[1188] Ioan Gh. Savin, *Curs de apologetică*, vol. I, p. 91-92.

[1189] „Ştim că în Egipt, Babilon, Mesopotamia, în domenii precum matematica, astronomia, medicina, cunoştinţele erau foarte avansate cu mult timp înainte de greci. Împrumuturile pe care aceştia din urmă le-au făcut din acele tradiţii în planul cunoaşterii sunt astăzi o evidenţă. Cu toate acestea, ştiinţa, în accepţiunea contemporană a termenului, ia naştere prin gândirea greacă: fondată pe demers critic, se va baza pe o raţiune de tip analitic şi va fi conjugată cu abilităţile dialectice remarcabile” (*Teologie Ortodoxă şi ştiinţă. Repere pentru dialog*, p. 25).

demersului științific. El a reușit să realizeze în prim plan *o filosofie a cunoașterii experimentale*, delimitând în mod clar interferențele dintre conceptual și palpabil. După el, *procesul științei* „pleacă de la *identificarea precisă a obiectului cercetării*” și ajunge la „constituirea unui *sistem epistemologic*, prin folosirea logicii bazată pe demonstrație”. Tot el delimitează elementele logice ale științei: „axiomele (propoziții primare presupuse adevărate fără demonstrație și pe care se întemeiază demonstrația) și tezele particulare ale diferitelor științe (ipoteze și definiții)”.[1190] Tot în acest context, el face distincția clară dintre *fizică* și *metafizică*, generând precizări prețioase cu privire la „*relațiile dintre științele (particulare) și filosofice (ca știință asupra întregului existenței), având o importanță paradigmatică în această privință*”.[1191] Părintele profesor ***Dumitru Popescu*** oferă o interesantă evaluare a acestei perioade, afirmând că „*știința greacă privea spre o epistemologie (teorie a cunoașterii) care căuta să depășească aparența lucrurilor văzute și să întemeieze cunoașterea pe fundamente ultime metafizice, desprinse din legătura lor intrinsecă cu lumea văzută sau cu natura. O știință de acest gen este interesată de ceea ce este universal, permanent și esențial, în contrast cu ceea ce este contingent, trecător sau accidental. O astfel de știință este interesată să dezvolte instrumente de cunoaștere care îi permit să culeagă din lumea fenomenelor sensibile formele raționale, care oglindesc esența nemișcată a lumii, ca să dobândească o cunoștință universală, necesară și adevărată, adică științifică*”.[1192] Sub această metodă se lămurește o căutare onestă de cunoaștere și dialog din care se va inspira mai târziu mai cu seamă **teologia scolastică**.

Preambulul scolasticii medievale a fost asigurat de transferul științei elene către Occident. Această dinamică s-a împlinit în speță pe filieră arabă, principalele centre ale Orientului (Damascul sau Bagdadul) devenind mai întâi ele însele focare ale culturii și civilizației grecești. Transferul de cunoștințe și metodă s-a realizat astfel prin „contactele comerciale dintre creștini și arabi în cetăți precum Veneția, Napoli, Bari, Pisa, Genova. În Spania se vor dezvolta centrele de

---

[1190] Ibidem, p. 27-28.

[1191] Ion Tudosescu, *Fiinţă, Esenţă, Existenţă. Tratat de ontologie*, vol. I, Ed. Fundaţiei România de Mâine, Bucureşti, 2002, p. 48.

[1192] Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Apologetica raţional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009, p. 188-189.

traducere cele mai importante din lumea occidentală în care vor fi traduse din arabă în latină lucrările din antichitatea greacă”.[1193] De aici începe tendința omului de a domina rațional natura, folosindu-se în acest demers de o pluritate de mijloace, mai mult sau mai puțin ortodoxe.[1194] *Noua știință* înseamnă de acum „putere și dominare posesivă a naturii. Dintre reprezentanții semnificativi ai acestei tendințe putem menționa pe Albert cel Mare, Guillaume d’Auvrgne sau Roger Bacon”.[1195] Ultimul dintre ei a ajuns la concluzia că „finalitatea științei constă în dobândirea puterii de control asupra naturii”. El socotea că prin experimentul empiric, elementul magic poate fi asimilat experimentului științific. La început folosită în scopul unei înțelegeri raționale a tainelor, această metodă a degenerat ulterior în „*teoria pietrei filosofale*”.[1196] După el, dincolo de teoria „*alchimiei speculative*”, „există o altă alchimie, tehnică și practică, care învață cum să fabrici metale nobile, culorile și altele, mai bine și într-o mai mare cantitate, obținând lucruri care nu sunt în natură. Și acest fel de știință este mai mare decât toate științele care au precedat-o pentru că ea produce cele mai mari bunuri. Căci, ea nu poate să dea doar bogăția și alte bunătăți pentru binele public, dar ea învață cum să descoperi lucruri care să prelungească viața umană pentru perioade mai mari decât natura

---

[1193] *Teologie Ortodoxă şi ştiinţă. Repere pentru dialog*, p. 30.

[1194] Este vorba aici despre împletirea analizelor ştiinţifice cu magia, practică ce a generat în zorii Evului Mediu alchimia. Această practică reprezintă o sinteză între perspectiva antropologiei şi ontologiei creştine şi filosofia hermetică. Textele hermetice au fost parţial folosite şi de Părinţii Bisericii, care au apelat la sursele păgâne, însă cu scop apologetic. Cu timpul însă, hermetismul s-a extins în perioada Renașterii, fiind asimilat drept „*tradiţie primordială a înţelepciunii”*. Cu alte cuvinte, analizele teologiei naturaliste mai întâi şi experimentele ştiinţifice, mai pe urmă, au epatat spre folosirea justificativă a înţelepciunii egiptenilor, pomenită în cartea Exodului şi lăudată în dialogurile platonice. Pe de altă parte, hermetismul „*i-a ajutat*” pe intelectualii rebeli *în încercarea lor de a dărâma fortăreaţa scolasticii aristotelice din universităţile acelor timpuri* (Hermes Trismegistos, *Corpus Hermeticum*, traducere Dan Dumbraveanu, revizuire text Alexandru Anghel, Ed. Herald, Bucureşti, 2007, p. 25).

[1195] *Teologie Ortodoxă şi ştiinţă. Repere pentru dialog*, p. 30-31.

[1196] „Certitudinea că alchimia este capabilă să secondeze opera Naturii a primit o seminficaţie hristologică, spune Mircea Eliade. Piatra filosofală este identificată cu Hristos. Convingerea că *opus alchymicum* poate mântui pe om, cât şi natura, continua nostalgia unei *renovatio* radicale, nostalgie care bântuia creştinimul apusean de la Gioacchino da Fiore încoace” (Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. III, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 269).

poate să le împlinească... De aceea această știință are numite particularități, deși ea confirmă prin lucrările sale alchimia teoretică".[1197]

Sub context apologetic, întreaga gândire apuseană a Evului Mediu, în frunte cu **Toma d'Aquino**, aduce în prim plan întrebarea „*dacă doctrina sfântă poate lucra cu argumente*". Există însă o importantă distincție de metodă. Astfel, dacă în planul epistemologic „*argumentul autorității* era dovada cea mai puțin convingătoare, în cazul teologiei era dovada cea mai puternică dintre toate", având garanția revelației dumnezeiești. Prin urmare, „*avertismentele Părinților Bisericii împotriva folosirii argumentelor în sprijinul credinței aveau ca scop eliminarea argumentației care încerca să dovedească afirmațiile credinței pe calea rațiunii, însă o argumentație care pornea dinspre afirmațiile credinței către corolarele ei necesare era legitimă. Iar în ceea ce privește folosirea argumentelor «pentru mustrarea celor potrivnici» credinței, acest lucru era valabil dacă se argumenta pe baza mărturisirilor de credință împotriva falșilor creștini, dar se limita la respingerea falselor argumente, evitându-se dovezile, împotriva celor care nu acceptau sub nicio formă revelația creștină*".[1198]

Marele teolog apusean își justifică de fiecare dată poziția plecând de la coordonatele teologiei naturale. După el, dincolo de principiile epistemologiei, doctrinele privind creația și mântuirea și, prin urmare, la relația dintre natură și har arată foarte clar faptul că „rațiunea naturală ar trebui să se supună credinței, la fel cum înclinația naturală a voinței se supune iubirii (create de har)". Aceasta l-a determinat să afirme de fiecare dată cu convingere că „nicio știință nu este superioară Sfintei Scripturi". Era convins astfel că, în virtutea harului dumnezeiesc, rațiunea nu-și poate pierde valoarea, ba, mai mult, se întărește și își poate desăvârși scopul ultim: descoperirea Adevărului. Astfel, „*de vreme ce credința are ca temelie adevărul inefabil și de vreme ce contrariul unui adevăr nu poate fi niciodată demonstrat, apărarea credinței putea și trebuia să recurgă la argumente raționale pentru respingerea obiecțiilor ridicate împotriva elementelor credinței. Numai printr-o corectă delimitare a sferei de*

[1197] A.C. Crombrie, *Historie des science*, vol. I, ed. Presses Universitaires de France, 1959, p. 43, apud *Teologie Ortodoxă şi ştiinţă. Repere pentru dialog*, p. 31.

[1198] Jaroslav Pelikan, *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. III, *Evoluţia teologiei medievale (600-1300),* traducere de Silvia Palade, Ed. Polirom, Bucureşti, 2006, p. 306-307.

cuprindere, atât a naturii, cât și a harului, puteau fi definite respectivele funcții ale rațiunii și revelației precum și rostul lor în teologie”.[1199]

Autoritatea tutelară a scolasticii medievale cunoaște o creștere etapizată spre autoritatea tot mai pregnantă a științei. În primă instanță, Anslem așază credința mai presus de rațiune, împletind această gândire în argumentul său ontologic. Pe de altă parte, Toma d'Aquino fundamentează radical metodologia aristotelică, concentrându-o într-o sinteză a „*științei sacre*”. Pasul spre „primatul înțelegerii” este făcut de ***Averroes***, care ridică valoric „filosofia asupra credinței și teologiei, dar nu le socotește pe acestea lipsite de sens”. În această perioadă, „*dialogul, adesea dramatic, are loc, așadar, nu numai între filosofi care sunt și teologi sau între teologi care sunt și filosofi, ci și între filosoful și teologul reuniți în aceeași persoană fizică*”.[1200]

Știința a început să se desprindă pentru prima dată de forul tutelar al acestei „*filosofii experimentale*”, materializându-și resursele în activitatea teoretică a primelor școli destinate exclusiv acestui domeniu. Pradă teoriilor de tot felul, dialogul dintre teologie și știință s-a singularizat, tinzând tot mai mult spre o abordare autonomă. De aici a mai fost un singur pas până la ateismul contagios, adâncind tot mai mult prăpastia cu taina. Și astfel, rațiunea autonomă a început să socotească irațională legătura cu Dumnezeu și implicit prezența Sa în viața cosmosului.[1201] Un exemplu în acest sens îl constituie „***epistemologia evoluționistă***”. Prin intermediul ei se susține și promovează ideea că „*oamenii, ca toate celelalte ființe vii, sunt rezultatele proceselor evolutive și că, pe cale de consecință, capacitățile lor mentale sunt constrânse și modelate de mecanismele evoluției biologice*”.[1202] Pe această cale, se exclude prezența iconomiei dumnezeiești în creație, acceptându-se cel mult „*o finalitate inconștientă*, care rămâne inerentă materiei”. În baza selecției naturale, promotorul acestor teorii, Charles Darwin, admite că întreaga existență este negreșit rezultatul „unui proces lent, neîntrerupt

---

[1199] Ibidem, p. 307.

[1200] Gh. Vlăduţescu, „Raţiune şi credinţă în filosofia evului mediu – Averroes şi Thoma”, în vol. *Raţiune şi credinţă*, coord. Gh. Vlăduţescu, Septimiu Chelcea, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 194.

[1201] *Teologie ortodoxă şi ştiinţă*, p. 304.

[1202] J. Wentzel van Hussteen, *Singuri pe lume? Unicitatea omului în ştiinţă şi teologie*, Conferinţele Gifford, Universitatea din Edinburg, primăvara 2004, traducere din limba engleză de Mihnea Gafiţa, Ed. Curtea Veche, Bucureşti, 2015, p. 122.

și îndelungat, care acumulează micile variațiuni și duce la transformarea inevitabilă a unor forme în altele și deci a unor specii în alte specii, mai apte și mai bine dotate pentru viață”.[1203]

Cum însă în știință orice eșec al explicației devine „factor de progres pentru teorie”,[1204] epistemologia evoluționistă a generat în timp „pozițiile extreme non-funcționaliste și ani-realiste” ale cunoașterii, ajungându-se într-o formă extremă de „***narcisism epistemic***”, dăruit exclusiv celui care dorește să îmbrățișeze singur beneficiile descopeririilor științifice. Desăvârșirea duhovnicească este scoasă astfel din contextul existenței, întrucât totul se raportează la nivelul unei deveniri somatice/genetice. Parcursul spre așa-zisa perfecțiune se consumă într-o multitudine de epataje, întrucât „raționalitatea umană consta în a comite greșeli, în compara greșelile și a reține acele forme repetitive, care se dovedesc a fi cele mai potrivite și mai bine adaptate mediului. Astfel, însuși Darwin ne-a familiarizat cu ideea că raționalitatea nu constă în evitarea greșelii, ci în comiterea ei și în eliminarea ei ulterioară, prin intermediul selecției naturale”.[1205]

Departe însă de a fi prinși în ***labirintul hazardului***, trebuie să reevaluăm realitatea evoluției în lumina Logosului înomenit. Socotind astfel, pe bună dreptate, că „viața începe cu celula și sfârșește cu apariția comunității”, nu trebuie să admitem totuși teoria „potrivit căreia ființa umană provine din maimuță, fiindcă nimeni nu știe dacă speciile se trag una din alta, așa cum socotește Darwin”. În consecință, este foarte important să înțelegem că atât aspectul material, cât și cel spiritual al vieții noastre „*se înscriu în torentul vast al evoluției cosmice, care se extinde cu mult peste hotarele teoriei lui Darwin. Toate acestea vor să arate că, în teoria evoluției, religia și știința nu*

[1203] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Apologetica rațional-duhovnicească*, p. 102-103. Teoria darwinistă se bazează așadar pe două constatări: „prima – că regnul vegetal, precum şi cel animal, provenite din aceeaşi părinţi prezintă o mare varietate de caractere pe care le pot transmite descendenţilor lor; cea de a doua – că nu contează care specie tinde să se înmulţească în proporţie geometrică în detrimentul celorlalte. De unde concluzia sa că toţi indivizii tuturor speciilor sunt angajaţi în lupta pentru existenţă care tinde să conserve la ei variaţiile *avantajoase* pentru a reuşi în medii concurente, chiar ostile. Acest principiu se numeşte selecţie naturală, şi, potrivit lui Darwin, el este responsabil, la scara unui număr important de generaţii, de producerea noilor forme de viaţă” (Pr. Răzvan Ionescu, *Teologie ortodoxă şi ştiinţă*, p. 354).

[1204] Ibidem, p. 356.

[1205] J. Wentzel van Hussteen, *Singuri pe lume? Unicitatea omului în ştiinţă şi teologie*, p. 126.

mai apar ca două realități divergente, ci se înscriu în procesul cosmic al evoluției universale. Cu alte cuvinte, teoria evoluției poate contribui la reconcilierea dintre credință și știință".[1206]

Trăind permanent conștiința apologetică a raportării la prezent, omul duhovnicesc țintește totdeauna spre eshaton. Pentru el, evoluția nu este ultima verigă a existenței, în care se poate întoarce dacă a greșit pentru remodelarea fondului genetic. Resursele sale interioare au capacitate sintetizatoare, capacitând într-însele „*genetica întregii existențe*". De aceea, Sfinții Părinți spun despre om că este un „*microcosmos*" și totodată un „*microtheos*". Conform acestui grad de autodepășire spirituală omul poate fi „sau ***duhovnicesc*** – cu convingeri, reguli și simțăminte duhovnicești; sau ***sufletesc*** – cu concepte, legi și sentimente sufletești; sau ***trupesc*** – cu gânduri, fapte și simțuri omenești... Oricât de duhovnicesc ar fi cineva, el va da părții sufletești și celei trupești, ceea ce li se cuvine, fără să le răsfețe însă, ci ținându-le în supunere față de spirit. Chiar dacă aspectul său sufletesc nu este dezvoltat (în știință are și altele) și nici cel trupesc, totuși acesta este un om integru, adevărat. În timp ce un om stăpânit de partea sufletească (cultivat, dibace, încrezător) și, pe deasupra și carnal, nu este un om adevărat, oricât de frumos ar părea pe dinafară. Acesta este lipsit de cap. Rezultă că un om simplu, care se teme de Dumnezeu, este superior unuia multilateral și elegant, dar care este indiferent față de Dumnezeu".[1207]

III.5. Omul între *gnosis* și *episteme*

Dacă din punct de vedere științific cunoașterea se materializează și se descoperă prin experiență, în planul teologic această realitate se dovedește a fi una transcendentală. Ea iese din convenția imanentului și se împlinește în experiența vieții de rugăciune. Așa se face că, pentru fiecare practicant al credinței creștine, **adevărata *gnoză*** „*constituie apogeul vieții de rugăciune*". Ea este darul lui Dumnezeu care „transformă nimicnicia în deschidere întru credință". Abordând palierul superior al dialogului dintre teologie și știință putem vorbi, prin urmare, despre o deschidere a gândirii noastre spre „o realitate care o depășește. Este vorba de un mod de a gândi,

---

[1206] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, Ed. Nemira, Bucureşti, 2001, p. 51.
[1207] Sfântul Teofan Zăvorâtul, *Ce este viaţa duhovnicească şi cum să te apropii de ea*, traducere Elena Dulgheru, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1997, p. 48, 51.

în procesul căruia gândirea nu include, nu cuprinde, ci este inclusă și cuprinsă, mortificată și însuflețită de credința contemplativă. Astfel, învățătura teologică se situează în mod dificil între ***gnosis*** – harismă și tăcere, cunoaștere contemplativă și cunoaștere existențială – și ***episteme*** – știință și gândire rațională".[1208]

Plecând de la premisa că „nici adevărurile de credință nu sunt cu totul lipsite de temeiuri raționale", apologetica ortodoxă parcurge această *intermediere* a dialogului dintre teologie și știință prin intermediul considerațiilor *interdisciplinare*. „Sursa credinței, spune profesorul Ioan Gh. Savin, nu este în afară de noi, ci în noi. Că păgânii, neavând lege – adică revelație, «din fire» fac ale legii – o spune deja Sfântul Apostol Pavel, indicând acest dublu izvor al religiei – în noi și în afară de noi".[1209] Este evident că resursele intelectuale ale omului izvorăsc în interiorul său, manifestându-se mai apoi în afară. De aceea, marele Descartes, părintele filosofiei și al raționalismului modern, socotea că Dumnezeu este singura și unica „sursă a siguranței și ultimul refugiu din valurile tuturor îndoielilor". Celebrul „*dubito ergo cogito, cogito ergo sum*", socotit în viziunea lui Descartes, traduce în mod magistral valoarea *gnoseologică* a lui *episteme*. El definește într-o manieră metodologică parcursul *de la gândire, prin gândire, spre o realitate sau certitudine fermă*. Această certitudine este fără doar și poate persoana și lucrarea lui Dumnezeu. La această convingere, Descartes ajunge plecând de la propria îndoială.[1210] Alături de el, au fost și alți oameni de știință care au transformat îndoiala în certitudine.[1211] „Prin urmare, spune Vladimir Lossky, nu este deloc surprinzător că noțiunea de absolut capătă sensuri foarte diferite în

---

[1208] Vladimir Lossky, *O introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Remus Rus, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993, p. 12.

[1209] Ioan Gh. Savin, *Curs de Apologetică*, vol. I, p. 101.

[1210] „*Voi presupune că nu Dumnezeu cel foarte bun, izvor al adevărului, ci un anumit geniu rău, dar acesta deosebit de puternic şi iscusit, şi-a dat întreaga osteneală să mă înşele: voi socoti că cerul, aerul, pământul, culorile, figurile, sunetele şi cele externe nu sunt altceva decât înşelări ale somnului, prin mijlocirea cărora a întins el curse credulităţii mele: mă voi privi pe mine însumi ca şi cum n-aş avea mâini, ochi, carne, sânge, nici vreun simţ oarecare, ci ca unul ce am socotit în chip greşit a avea toate acestea... voi merge mai departe, până ce voi afla ceva sigur, ori, dacă nu altceva, măcar aceasta cu siguranţă, cum că nu e nimic sigur*" (Rene Descartes, „Meditaţii despre filosofia primară", în lucrarea *Două tratate filosofie*, traducere de Constantin Noica, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 251-252).

[1211] O listă completă a acestora putem găsi la Prof. Ioan Savin, *Curs de Apologetică*, vol. I, p. 119-132.

viziunea filosofilor”, întrucât fiecare persoană constituie o lume închisă. De aceea, „trebuie să existe o *monadă supremă* spre care converg și în care se orânduiesc armonios monadele, în așa fel încât adevărul perceput de o monadă coincide cu cel perceput de toate celelalte. De aceea, s-a spus că **singur *Dumnezeu ar putea scrie Monadologia***”.[1212] Această direcție se arată cu siguranță cea mai convingătoare, dacă luăm în considerare *sensul adevărat al creației*.

În consecință, „știința divină” ne coordonează să căutăm ***sensul creației înlăuntrul omului***, singura creatură în stare să sintetizeze esența realității văzute și nevăzute. ***Omul este dat să fie prin sine însuși un microcosmos***, o lume în mic, singura pe care „atât empiriștii și pozitiviștii, cât și raționaliștii și criticiștii” ajung să o recunoască și să o evalueze după „natura sa macroantropică”. De aceea, potrivit dispoziției sale, „universul pătrunde în om, poate fi asimilat cu el, înțeles de el numai pentru că în om există întreaga compoziție a universului, toate forțele și calitățile acestuia, pentru că ***omul nu este o fracțiune a universului, ci o lume completă în mic***”.[1213] În om găsim așadar potențarea lui *episteme* spre *gnosis*. Cu alte cuvinte „suprema cunoștință de sine a omului este limita absolută a oricărei cunoașteri științifice. Știința cunoaște cu deplin drept omul doar ca parte a lumii naturale și se confundă cu dualitatea conștiinței de sine umane ca limită a sa”.[1214] Din această postură, omul se dovedește a fi *singura realitate rațională prin care se poate ajunge la împlinirea scopului ultim al existenței*.[1215]

[1212] De la Platon, Aristotel, Descartes, Leibinz, Kant sau Bergson, periplul evaluării raționale a existenţei a generat numeroase teorii cu privire la dialogul cu teologia. Astfel, de la „*binele care există dincolo de ființă*” despre care vorbește Platon, la „*motorul nemişcat*” al lui Aristotel, căutarea omului însetat de cunoaştere s-a decantat în „*adevărul matematic*”, evocat de Descartes sau în „*etica raţiunii practice*”, promovate de filosofia lui Imanuel Kant (Vladimir Lossky, *O introducere în teologia ortodoxă*, p. 20).

[1213] Nokolai Berdiaev, *Sensul creaţiei. Încercare de îndreptăţire a omului,* traducere de Aca Oroveanu, prefaţă, cronologie şi bibliografie de Andrei Pleşu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 68-69.

[1214] Ibidem, p. 71.

[1215] În acest sens, IPS Părinte Irineu Popa evocă dimensiunea hristologică a antropologiei creştine, întrucât „*destinul omului este hristologic prin înţelepciune, domnie, exigenţa dreptăţii şi a păcii. Obârşia lui în Hristos este arătată şi de faptul că noţiunea biblică de «chip al lui Dumnezeu» are în vedere unirea omului cu Dumnezeu... alcătuirea omului stă în modelul după care a fost creat, iar* ***realizarea ţelului presupune categoric Înomenirea Logosului***” (†Prof. Irineu Popa, *Iconomia plinirii vremurilor în Iisus Hristos,* Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2013, p. 737-738).

IV. AUTONOMIE RAȚIONALĂ ȘI RAȚIONALITATE DUHOVNICEASCĂ DIN PERSPECTIVA APOLOGETICII ORTODOXE

Explicarea legăturii dintre creat și necreat, dintre imanent și transcendent, dintre făptură și Ziditorul ei a constituit dintotdeauna o prioritate a existenței umane. De-a lungul istoriei s-au născut numeroase întrebări cu privire la ființa, originea, conținutul sau obiectul religiei; au fost analizate în detaliu legăturile dintre spațiu, timp, transcendent sau imanent, s-a luat în calcul dacă există ceva sau Cineva mai presus de ele. În acest demers de cunoaștere omul a antrenat o multitudine de idei și concepte, menite să genereze răspunsuri, să demonstreze și să probeze toate incertitudinile sale. În mare parte însă, printr-o evaluare corectă a pârghiilor de cunoaștere, s-a ajuns la concluzia că dincolo de simțuri și de demonstrația logică ființează ceva ce în fapt nu se poate demonstra. Chiar și așa, încrezători în forțele propriei rațiuni, unii au încercat să scruteze cu mintea adâncurile cele nepătrunse ale dumnezeirii și căutând neîncetat ceea ce în fapt exista înlăuntrul lor, s-au depărtat și mai mult de „*chipul și asemănarea*”lui Dumnezeu. Concretizarea acestei căutări și implicita ei descoperire în existența noastră devine posibilă prin *Revelație dumnezeiască*.[1216] Modalitatea de percepere se realizează astfel bilateral:

[1216] Revelaţia este prin excelenţă „opera Cuvântului lui Dumnezeu”. Ca realitate gnoseologică ea este calea pe care Logosul dumnezeiesc a ales-o spre a comunica cu oamenii, după cădere. „În Revelaţia Sa, Logosul revelator poate fi observat sub mai multe forme: în seminţele Logosului (*Logos spermatic* – Iustin, Apologia II, 7), care se găsesc în creaţie şi în natura umană; în teofaniile din Vechiul Testament (îngerul lui Dumnezeu din flacăra rugului de foc, care a vorbit lui Moise – Ieş. 3, 2-6), şi în cuvintele Profeţilor şi ale lui Ioan Botezătorul; în cele din urmă, în Persoana lui Iisus Hristos, despre Care dau mărturie Apostolii şi Evangheliştii”. Din punct de vedere structural, Revelaţia dumnezeiască trebuie înţeleasă pe cele două paliere ale sale: Revelaţia naturală – ca percepere a creaţiei cu „ochii inteligenţei” şi Revelaţia supranaturală – prin descoperirile mai presus de minte rânduite de Dumnezeu de-a lungul istoriei în mijlocul neamului omenesc, culminând „la plinirea vremii” cu actul Întrupării Mântuitorului Hristos, „pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire” (vezi aici Pr. prof. dr. Ioan Bria, *Tratat de teologie dogmatică şi ecumenică*, vol. I, Ed. Andreiană, Sibiu, ^{3}2009, p. 116).

prin **rațiune** și **credință**. Aceste două elemente sunt constitutive și totodată indispensabile naturii umane. Ele pot fi definite ca facultăți ale sufletului omenesc, care, după păcatul strămoșesc, a luat întru sine „osânda și mântuirea, păcatul și virtutea, rațiunea și credința". În această polaritate, omul rănit de păcat și-a început căutarea, având înainte aceste două perspective de cunoaștere, după care s-a ghidat în procesul de descoperire a sensului existenței sale.[1217]

Ca răspuns la aceste provocări și din dorința de a atinge și cele mai încordate simțuri, Apologetica Ortodoxă a căutat să vindece autonomia rațională a omului printr-o argumentație „*rațional-duhovnicească*". Este calea prin care se face deosebirea între „cunoașterea rațională a lumii, care înalță mintea omului la Dumnezeu"[1218] și „experiența spirituală a lui Dumnezeu, care coboară la om".[1219] De aici înțelegem că există lucruri ce pot fi cuprinse cu mintea, explicabile rațional și logic, și totodată realități mai presus de cele simțuri, la care ne facem părtași prin credință. Părintele profesor Dumitru Popescu evidențiază necesitatea unei depășiri duhovnicești a „imperativului rațional", stabilind astfel o perspectivă generoasă în studiul teologiei fundamentale. „La baza lucrurilor create, spune cucernicul preot, se află câte o rațiune divină necreată și nevăzută, dar aceasta se vădește doar prin înțelegere, din făpturi. Astfel, în timp ce **rațiunea inteligentă** (*dianoia*) obiectivizează lumea și coboară pe Dumnezeu la nivelul cunoașterii raționale, **cunoaș-terea duhovnicească** înalță mintea omului să facă experiența întâlnirii persoanele cu Dumnezeu. Cunoașterea, în sens biblic înseamnă experiența

---

[1217]„Una – raţiunea – s-a semeţit în Lucifer şi s-a prăbuşit în ororile infernului, create toate de perversitatea diabolică a minţii, tot ea s-a semeţit în Eva şi apoi în Adam, care au călcat pe alte căi, nepermise, cunoaşterea binelui şi a răului şi a trebuit să fie izgoniţi din grădina Edenului ceresc. Tot ea a rămas neschimbată până în zilele noastre. Ea este aceea ce semeţeşte minţile zecilor de filosofi clasici şi moderni, pornindu-i contra tăriilor cerului, tot ea asmute minţile marilor ereziarhi în contra adevărurilor de credinţă şi ea este acea îngâmfare nespusă tuturor scientistilor ce ofensează, în cuvânt şi în faptă, supranaturalul revelat al religiei creştine. Cealalată – credinţa – primeşte adevărurile revelate mântuitoare pe temelia internă psihologică a unei autorităţi pe care raţiunea nicicând n-a vrut să o recunoască: supranaturalul divin. În timp ce raţiunea s-a manifestat organic ostilă contra realităţilor creştine, pe care le-a vitregit oriunde i s-a dat ocazie, credinţa este legătura psihologică ideală a omului cu supranaturalul divin" – vezi: Pr. Petru Rezuş, *Axilogia Teologiei Funda-mentale*, Ed. Nemira, Bucureşti, 2005, p. 41 - 42.

[1218] Cf. Ps. 18, 1.

[1219] Cf. In. 1, 12.

duhovnicească care se realizează cu mintea (*nous*) sau inima în modul întâlnirii personale și al unirii cu Dumnezeu”.[1220]

Încălzită de lumina harului dumnezeiesc, *apologetica rațional-duhovnicească*[1221] oferă posibilitatea unei înțelegeri complete asupra realităților înconjurătoare, fizice, care se descoperă „*spre folosul vederii spirituale a omului*”. El înțelege astfel că întreaga zidire se găsește alcătuită într-o armonie perfectă, spre slava Ziditorului a toate.[1222] Părintele profesor Dumitru Stăniloae afirmă în acest sens că „omul vede în această lumină a universului fizic că *toate au o raționalitate pe măsura lui și potrivită lui*. Vede aerul și apa în componența lor chimică, date spre folosul vieții lui, vede ierburile întreținute de solul pământului și pomii cu roadele lor spre întreținerea lui, vede fiecare soi al animalelor, peștilor, păsărilor iarăși prin diferite foloase ale lui. Dar omul poate prin rațiune aduce și contribuția proprie pentru a-și face folositoare raționalitățile diferitelor părți ale naturii”.[1223]

Invocând permanent „centralitatea Logosului Hristos, precum și reciprocitatea dintre Logos și creație”, părintele profesor Dumitru Popescu demonstrează, prin intermediul conceptului de ***apologetică rațional-duhovnicească***, faptul că lumea naturală nu este nicidecum autonomă. „Plecând de la relația strânsă dintre supranatural și natural, aceasta se oglindește în plan epistemologic în reciprocitatea dintre credință și rațiune. Din moment ce lumea naturală era înțeleasă autonom, apologetica pleca de la o premisă greșită, și anume absența lui Dumnezeu din creație. Astfel, apologetica s-a asociat cu metafizica occidentală, care L-a redus pe Dumnezeu la o Idee sau o Ființă izolată. Dumnezeul Cel viu nu era perceput ca o prezență concretă, cu care să vorbești, în fața căreia să îngenunchezi, ci era trăit ca o absență. O

1220 Pr. prof. Dumitru Popescu, *Apologetica raţional-duhovnicească*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009, p. 11.

1221 Perspectiva acestei abordări în apologetica ortodoxă, al cărei iniţiator este pr. prof. Dumitru Popescu, oferă o perspectivă hristologică de abordare şi înţelegere a problemelor teologiei fundamentale.

1222 „Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria. Ziua zilei spune cuvânt, şi noaptea nopţii vesteşte ştiinţă. Nu sunt graiuri, nici cuvinte, ale căror glasuri să nu se audă. În tot pământul a ieşit vestirea lor, şi la marginile lumii cuvintele lor” (Ps. 18, 1-4).

1223 Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 5.

asemenea atitudine de indiferentism conduce la o *mentalitate de tip antropocentric*, iar Dumnezeu este redus la mintea omului, la concepte și noțiuni, *plăsmuiri ale rațiunii extrase în mod autonom*".[1224] Sub această formă de abordare, a ***autonomiei raționale***, a marșat scolastica occidentală, dezvoltată din veacul Fericitului Augustin, până la finele Evului Mediu.[1225] Tributară filosofiei aristotelice, argumentația apologetică din această perioadă s-a dovedit a fi deficitară în articularea și edificarea dialogului dintre teologie și științele laice. În felul acesta, în loc să se suprime, s-a adâncit și mai mult opoziția dintre spirit și materie, secătuind lumea de prezența lui Dumnezeu. „Din această cauză, spune pr. prof. Dumitru Popescu, lumea metafizică este concepută ca o entitate care rămâne total exterioară lumii naturale, fiindcă nu există niciun element de legătură interioară între ele".[1226] Această despărțitură se datorează în primul rând schimbării de paradigmă în teologia cunoașterii lui Dumnezeu. Astfel, în loc să pornească de sus în jos, de la Dumnezeu spre cele create, teologia scolastică și-a început pledoaria de jos în sus, „de la fizic la metafizic, adică de la om la Dumnezeu", făcând abstracție de „Logosul dumnezeiesc, «prin Care toate au fost create»,[1227] socotind să lumea este creată exclusiv de către Tatăl, prin excluderea Fiului, ca Logos și structură a cosmosului, în puterea Duhului Sfânt".[1228]

1224 Adrian Lemeni, *Adevăr şi comuniune*, Ed. Basilica, Bucureşti, 2011, p. 128-129.

1225 Date fiind împrejurările istorice ale primului mileniu creştin, marcat în speţă de separarea politică dintre Răsărit şi Apus (căderea Romei şi destrămarea Imperiului Roman), trecerea de la lumea antică la Evul Mediu a atras după sine schimbări majore, mărturisirea credinţei din sânul Bisericii Una Sancta. „În plan cultural şi religios, un rol semnificativ în modificarea mentalităţii în această perioadă de tranziţie l-au avut Fericitul Augustin, Boethius, Cassiodor, Isidor din Sevilia, Beda şi Grigorie cel Mare. Prin lucrările sale reprezentative, Confesiuni şi Cetatea lui Dumnezeu, Fericitul Augustin (354-430) va exercita o influenţă considerabilă asupra gândirii Evului Mediu ... el indică, în acest context, o schimbare de viziune, o trecere de la preocupările care vizează realizările şi ordinea acestei lumi trecătoare către o orientare focalizată pe cetatea lui Dumnezeu, veşnică, folosind timpul istoriei pentru dobândirea împărăţiei cereşti. Se creionează oarecum o perspectivă pesimistă asupra istoriei lumii, cultivându-se o discrepanţă între eshaton şi istorie, reflectată în diferenţa radicală dintre cetatea omenească şi cetatea lui Dumnezeu (Adrian Lemeni, *Apologetica Ortodoxă*, Ed. Basilica, Bucureşti, 2014, p. 231-232).

1226 Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Apologetica raţional-duhovnicească a Ortodoxiei*, p. 7.

1227 In. 1, 1-3.

1228 Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Apologetica raţional-duhovnicească a Ortodoxiei*, p. 7.

Lucrarea apologetică a teologiei scolastice a fost marcată îndeosebi de elaborarea argumentelor raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, tocmai datorită faptului că, în structura lor, ele sunt întemeiate „pe principiul autonomiei naturalului în raport cu supranaturalul..., pleacă de la om spre Dumnezeu și fac abstracție de prezența Lui în creație”.[1229] Vom analiza în cele ce urmează acest raport din perspectiva *interdisciplinarității conceptuale*, evaluând problematica din perspectiva apologeticii ortodoxe.

IV.1. Scolastica apuseană între *fide* și *ratio*

Ca înțeles princeps, scolasticismul desemnează „*tradiția educativă din evul mediu*”.[1230] Mai târziu, în contextul dialogului dintre teologie, filosofie și știință, termenul a fost consacrat ca și metodă de cercetare și demonstrație teologică, specific spațiului occidental și dezvoltat cu precădere în Evul Mediu. Fundamentat conceptual pe *dialectica și logica aristotelică*, ca principiu de evaluare a raporturilor în teologie, filosofie sau drept canonic, scolasticismul se găsește

---

[1229] Adrian Lemeni, *Adevăr şi comuniune*, p. 129.

[1230] Cu privire la modul de percepere al termenului de „scolastică”, ca metodă de lucru în teologie, este necesar să aducem aici câteva lămuriri. În primul rând, trebuie ştiut faptul că este specifică spaţiului occidental, fiind generată de tendinţele raţionaliste ale Evului Mediu. S-a impus dintru început ca o „*metodologie unidirecţională*”, ajutându-se în primul rând de filosofie. Arta gotică, feudalitatea sau modul de viaţă cavaleresc pot fi socotite, de asemenea, elemente resort de promovare şi dezvoltare a scolasticii ca metodă de teologhisire. Etimologic vorbind, denumirea de teologie scolastică este legată de termenul şi metoda uzitată de şcoala de profil monahal. Cu alte cuvinte, „era teologia de şcoală, pe care o putea cineva studia după ce mai înainte făcuse alte studii premergătoare, aşa-numitele *trivium* (retorica, gramatica, dialectica) şi *quadrivium* (aritmetica, geometria, astronomia, muzica). Astfel, prin numele de «scolastic» se înţelegea aproximativ ceea ce astăzi înţelegem prin cel de «academician» sau «universitar». Caracteristicile principale ale scolasticii sunt ***folosirea metodică a raţiunii şi sistematizarea conţinutului credinţei în unităţi închise şi bine articulate***”. Începuturile teologiei scolastice sunt legate în mod direct de operele lui Anslem de Cantembury şi Peter Abelard. Din secolul XIII, odată cu traducerile în limba greacă a teologilor occidentali, spiritul scolasticii apusene a fost adus şi în Bizanţ. Aici se remarcă îndeosebi lucrările patriarhului Ghenadie II Scolarul, care a tradus „Despre purcederea Duhului Sfânt” şi „Despre azime” – ale lui Anslem şi lucrările „Summa contra gentiles” şi „Summa theologie” ale lui Toma d’Aquino (Nikos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, traducere Maricel Popa, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1997, p. 126-127; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. III, Oxford University Press, New-York, Oxford, 1991, p. 1856).

ca preambul la **Augustin** și **Boethius**. „Astfel, în *De doctrina christiana*, Augustin sublinia necesitatea dialecticii în studierea doctrinei creștine, iar în *De praedestinatione sanctorum* formulează, am putea spune, un program al scolasticismului. Pornind de la ideea că «a înțelege înseamnă a reflecta prin consimțire» (credere este cum assensione cogitare), el ajunge la cunoascuta maximă «Înțelege ca să crezi, crede ca să înțelegi» (ergo intellige ud creads, crede utintelligas). Prin traducerile și comentariile sale la Aristotel și Porfiriu, Boethius a deschis drumul spre folosirea *logicii aristotelice* în gândirea teologică, iar în *Opuscula Sacra* a aflat modul în care filosofia putea să ajute teologia”.[1231] Ideile celor doi teologi de limbă latină au fost receptate ulerior în scrierile și gândirea lui **Cassiodor** (490-580), **Isidor de Sevilia** (570-636), **Beda** (673-736) sau **Grigorie cel Mare** (540-604). Mai mult, această schimbare de paradigmă dintre Răsărit și Apus,[1232] în ceea ce privește metoda de teologhisire, îmbracă chiar o dimensiune politică. Promotorul schimbării este Carol cel Mare care, fără a avea ambiția unei scindări politice, a dorit conturarea unei identități culturale „distincte de perspectiva religioasă și culturală a Răsăritului”. Una dintre cele mai oportune soluții pentru realizarea acestui plan a fost organizarea școlilor din imperiu pe un profil distinct celui din spațiul răsăritean. Primul mare reformator al educației religioase în evul carolingian a fost marele învățat **Alcuin**, magistrul școlii episcopale din York. Metoda sa generează primul demers radical de raționalizare a argumentelor

---

[1231] Vezi aici Remus Rus, *Dicţiona Enciclopedic de literatură creştină din primul mileniu*, Ed. Lidia, Bucureşti, 2003, p. 758.

[1232] Asociat în principal cu mişcările teologice de la începutul secolului al XI-lea din Apus, scolasticismul a atins apogeul prin teologia lui Toma D’Aquino şi Bonavantura, la Universitatea din Pasi, la mijlocul secolului XIII. Centrat pe un sistem educativ şi aşezat de împăratul Carol cel Mare sub specificul şcolilor bisericeşti, „noua metodă” de lucru a teologiei apusene avea menirea lămuririi problemelor neclare ivite în Sfânta Scriptură sau în teologia Sfinţilor Părinţi. Pentru aceasta, a fost adoptată dialectica, metafizica şi logica filosofiei aristotelice, pe care apusenii au întemeiat mai apoi argumentaţia lor apologetică. Pas cu pas, demersurile filosofiei scolastice au luat forma şi autoritatea unei teologii sistematice în sine, definind propriu-zis latura academică a Bisericii Apusene. Schimbarea de paradigmă de care aminteam mai sus s-a făcut vizibilă nu numai din perspectiva limbajului sau modalităţii de teologhisire adoptate de apuseni, ci mai ales prin depărtarea de logica liturgică a Răsăritului creştin, precum şi de ethosul vieţii monahale (*Hystorical Dictionary of the Orthodox Church*, by Michael Prokurat, Alexander Golitzin, Michael D. Peterson, Scarecrow Press, London, 1996, p. 291-292).

teologice, înlocuind perspectivele justificării patristice cu cele de factură filosofică, păstrând totuși anumite elemente din teologia lui Boethius și Cassiodor. I-a urmat **John Scotus Eriugena** (810-877), un reper al gândirii scolastice de mai târziu. Este de remarcat faptul că Eriugena ridică filosofia la statutul de *modus vivendi*, identificâdu-o cu experiența religioasă și relaționând studiul teologiei cu dialectica. El așază rațiunea deasupra oricărei autorități nevăzute, încununându-o ca virtute a celor mai docți dintre oamenii Bisericii. „Adevărata filosofie, spune el, este adevărata religie, așa după cum adevărata religie este adevărata filosofie. Autoritatea rezultă din dreapta rațiune, iar nu rațiunea din autoritate. Orice autoritate ale cărei afirmații nu sunt aprobate de rațiune nu are nicio valoare; în timp ce rațiunea dreaptă nu are nevoie să fie apărată de garanția niciunei autorități... Mulți au credință, dar foarte puțini (și numai docții) fac apel la rațiune. Rațiunea este mai activă, în timp ce credința este mai lentă".[1233]

Până la **Campanella, Anslem de Canterbury, Hugues de Saint-Victor, Bonavantura sau Toma d'Aquin,** procesul de *raționalizare a argumentației teologice* se află într-o continuă creștere, sprijinit de valorificarea filosofiei antice și predarea celor șapte arte liberale în școlile episcopale din Apus. În acest context, „*dialectica* nu va mai însemna doar analiza unor idei și capacitatea de a elabora demonstrații prin argumente raționale, ci va integra elementele de metafizică. Ea va fi tot mai strâns legată de problemele teologice. Treptat se consolidează o atitudine mentală conform căreia *rațiunea exersată discursiv are rolul central în actul cunoașterii*, inclusiv în ceea ce privește realitățile teologice. Pe de o parte ***se conturează o autonomizare*** *tot mai mare a rațiunii în raport cu experiența eclesială, iar pe de altă parte, această* ***rațiune autonomă*** *va dobândi o autoritate normativă în domeniul cunoașterii*".[1234]

[1233] Ovidiu Drâmba, *Istoria culturii şi civilizaţiei*, vol. 7, Ed. Saeculum, Bucureşti, 2003, p. 24-25.

[1234]Adrian Lemeni, *Apologetica Ortodoxă*, p. 234-235. Perspectiva istoriografică a Evului Mediu se cuprinde din anul 476, „când Romulus Augustus îşi trimite la Constantinopol însemnele papale", şi cea de a doua jumătate a secolului al XV-lea, legată de cucerirea Constantinopolului de către turci, de descoperirea Americii de către Columb sau începutul războaielor în Italia (vezi: Gheorghe Vlăduţescu, *Teologie şi metafizică în cultura evului mediu*, Ed. Paideia, Bucureşti, 2003, p. 10).

Noua manieră de abordare a problematicii teologice în spațiul apusean s-a constituit în special pe dialogul cu filosofia. Sistemul a fost conceput de **Ioan Scotus Eriugena**, care a plecat de la convingerea că „*acea artă denumită dialectică nu este o creație umană, ci a fost rânduită în firea lucrurilor de către Autorul tuturor artelor*".[1235] Mai târziu, în cea de a doua jumătate a secolului al XII-lea, folosirea dialecticii ca metodă de interpretare atinge apogeul evaluărilor raționale în teologia occidentală. **Pierre Abelard (1079-1142)** o ridică la rangul de disciplină reprezentativă în studiul teologiei, devenind astfel nelipsită din școlile episcopale.[1236] El perfectează această metodă, care, din punctul său de vedere, rivaliza chiar cu Tradiția Bisericii. Pornind de la principiul „*intelligo ut credam*" (varianta inversată a lui Anslem de Canterbury „*credam ut intelligo*"), Abelard a încercat să transpună justificarea teoretică a dialecticii sale în dimensiune practică, prin dovedirea adevărurilor de credință cu „*argumente raționale*", reușind astfel să profileze primele forme de teologhisire pe baza *rațiunii autonome*. „Astfel, se pun bazele unei apologetici scolastice structurate prin argumente raționale pentru demonstrarea adevărurilor de credință, inclusiv pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, având ca temei rațiunea autonomă dezrădăcinată din experiența harului ca putere de viață dumnezeiască în Tradiția Bisericii".[1237]În acest context, noua metodă a occidentalilor părăsea cadrul viețuirii autentice în Biserica lui Hristos. Împreună cu filosofia, teologhisirea lor căuta să impună o identitate proprie și totodată o manieră potrivită pentru prezentarea și expunerea doctrinei apusene. Teologul grec Nikos Matsoukas evaluează critic efectele scolasticii apusene comparativ cu „*metodologia Părinților Ortodocși din Răsărit*". „Calea probată a Părinților ortodocși constituie baza și premisa teologiei scolastice, în

---

[1235] PL 122: 101-103.

[1236] „Artă a raţionamentului, spune Georges Duby, exerciţiu pentru ceea ce este *ratio,* dialectica pune pe prim-plan între facultăţile clerului raţiunea, reflexul divinităţii pe care fiinţa sa îl proiectează. Toţi profesorii şi toţi discipolii lor consideră inteligenţa drept arma cea mai eficientă, cea care poate conduce spre adevărate izbânzi şi îţi îngăduie să pătrunzi încetul cu încetul tainele lui Dumnezeu... Expunerea textelor pe rând, cercetate cu inteligenţă, interpretate şi într-un sens, şi în celălalt; punerea lor sub semnul întrebării; discutarea lor; concluzia finală: preceptele. Aceasta este metoda pe care o experimentează Abelard şi o impune" (*Vremea catedralelor*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1998, p. 152).

[1237] *Apologetica Ortodoxă*, p. 250.

timp ce metoda scolastică este unitară și conceptuală. Exact aceasta este și diferența dintre incognoscibilitatea Ființei Dumnezeiești și a cunoașterii lui Dumnezeu prin intermediul argumentului ontologic. Cu alte cuvinte este o diferență care își are premisele în erminia analogă a relației dintre dumnezeire și creație, ființă și neființă. Și în acest caz în teologie totul depinde de erminia pe care dogmatistul o dă acestei participări a neființei la Ființă".[1238]

Însumând un specific aparte, apusenii „gravitează în jurul aceluiași centru, pornesc de la o premisă fundamentală comună și pe care (mai târziu) *Descartes* nu face altceva decât să o dezvolte până la ultima ei consecință: este vorba de constatarea felului în care grecii au gândit logosul, ca modalitate de raportare și relație, modalitate de autentificare a actului cognitiv prin relația empirică sau prin dinamica socială a relațiilor («*logosul comun*» al lui Heraclit). Scolasticii și Descartes introduc în istoria omenirii accepțiunea de *rațio* a logosului, iar această *rațio* este o facultate subiectivă de sine stătătoare, facultatea raționării individuale (*factus rationis*), suficientă pentru a defini și epuiza adevărul, întrucât ea este o replică în mic a rațiunii divine".[1239] În consecință, încercând să se sustragă „*de sub tutela gândirii eclesiale a Bisericii Răsăritene*",[1240] scolastica apuseană a dezvoltat un sistem rațional de evaluare a problematicii teologice. Începutul acestui demers a avut la bază încercarea de **justificare** cât mai întemeiată **a credinței creștine**. Nu întâmplător teologii romano-catolici vorbesc despre Evul Mediu ca despre un „***ev al credinței***". Însă această elaborare este încărcată de o specificitate aparte. Astfel, exista o netă deosebire între „*credința prin care crede cineva*" (*fides qua creditur*) și „*credința în care crede cineva*" (*fides quae creditur*). Valorificarea termenului de credință se făcea însă după specificul evaluării obiective, vizând mai mult pe *fides quae creditur*. În consecință, „Evanghelia creștină, considerată drept «*singura credință adevărată*» sau «*credința apostolică, singura adevărată*», sau «*credința adevărată și catolică*», era obiectul credinței ca act sau ca virtute. De

---

[1238] Vezi aici Nikos Matsuoukas, *Teologie dogmatică şi simbolică*, vol. II, „Expunerea credinţei ortodoxe în conformitate cu creştinismul occidental", traducere Nicuşor Deciu, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2003, p. 40.

[1239] Christos Yanaras, *Heidegger şi Areopagitul*, traducere de Nicolae Şerban Tanaşoca, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2009, p. 12.

[1240] *Apologetica Ortodoxă*, p. 236.

aceea, chiar și un preot necredincios putea să le împărtășească celorlalți «credința», căci era vorba despre un adevăr dat în mod obiectiv, indiferent dacă el ca persoană îl accepta sau nu".[1241] De aici rezultă înțelegerea credinței ca doctrină sau mai bine zis ca *obligație de mărturisire a adevărului revelat*.

Plecând de la cuvintele Scripturii: „*crezut-am, pentru aceea am și grăit*",[1242] teologii medievali au căutat să întărească legătura între „credința în adevăr și măsturisirea adevărului ca părți inseparabile ale aceluiași răspuns față de învățătura lui Hristos". De aici, următorul pas a fost de a contura un specific în folosirea termenilor de „*teologie*" și „*teologhisire*". În consecință, teologul, ca responsabil al procesului de teologhisire, avea obligația princeps de „a-i învăța pe preoți și pe ceilalți despre Sfânta Scriptură și, mai presus de orice, de a le dezvălui acele lucruri care se știe că țin de tămăduirea sufletului". Îndepărtarea de autenticul teologhisirii ca mijloc de întreținere a credinței se accentuează odată cu ***adoptarea metodei scolastice***. Promovarea ei se realizează în antiteză cu *specificul mistic al teologiei eclesiale* din spațiul răsăritean, îmbrăcând astfel specificul d*e dovedire prin argumente raționale* a existenței lui Dumnezeu. Justificarea deplină a acestor preambuluri apologetice creștine din Apus o găsim la **Toma d'Aquino**,[1243] care afirmă că „de vreme ce credința are la temelie adevărul infailibil și de vreme ce contrariul unui adevăr nu poate fi niciodată demonstrat, *apărarea credinței putea sau trebuia să recurgă la argumente raționale pentru respingerea obiecțiilor ridicate împotriva*

[1241] Jaroslav Pelikan, *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. III, „Evoluţia teologiei medievale (600-1300)", traducere Silvia Palade, Ed. Polirom, Iaşi, 2006, p. 34.

[1242] Ps. 115, 1; 2 Cor. 4, 15.

[1243] **Toma d'Aquino (1225-1274)**, supranumit datorită ideilor sale „prinţul filosofiei scolastice" sau Doctor Angelicus, a ridicat scolastica occidentală la cel mai înalt rang de cinste, promovând „un sistem bine articulat şi unitar, cu un impact considerabil de-a lungul timpului până astăzi". Era fiul nobilului german Landolfo din Aquino. A beneficiat de o educaţie aleasă, manifestându-se întotdeauna într-un spirit temperat şi echilibrat, tenace şi metodic. În vasta sa bibliografie se disting lucrările *Summa contra gentiles* şi *Summa Theologiae,* prima dintre ele purtând o valoroasă încărcătură apologetică. Mai mult, „*filosofia sa dă seama de întregul unei lumi. Lumea la care se referă este mai reală decât cea îndeobşte reală*" (Andrei Bereschi, Notă introductivă, la Toma din Aquino, *Despre guvernământ*, ediţie bilingvă, traducere din latină şi note de Andrei Bereschi, Postfaţă de Molnar Peter, Ed. Polirom, Bucureşti, 2005, p. 6).

elementelor credinței".[1244] El abordează adesea problematica raportului dintre *credință* și *rațiune*, pornind de la antiteza *natural-supranatural*. Cu toate acestea, între cele cinci facultăți ale sufletului omenesc (vegetativă, senzitivă, apetitivă, locomotoare și intelectuală) așază pe primul plan *intelectul*, socotind *înțelepciunea* ca „fiind cea mai înaltă dintre virtuți, dând fericirea adevărată. Reflecția lui Toma a ridicat prestigiul teologiei scolastice pe cele mai înalte culmi, fiind considerat emblematic pentru gândirea scolastică". Spre deosebire de predecesorii săi, Toma generează *o nouă ierarhizare a științelor*, așezând în vârful piramidei teologia. El a căutat să nu reducă gândirea sa la o filosofie autonomă în raport cu Revelația, arătând de multe ori că „**rațiunea** înaintează în cunoaștere sub călăuzirea credinței". Cu toate acestea, era convins că „rațiunea poate aprofunda adevăruri ale revelației, chiar pe cele mai presus de rațiune, fără a apela în mod necesar la autoritatea credinței. Există o dinamică și o întrepătrundere între rațiune și credință, dar în actul cunoașterii nu se poate vorbi de o coexistență simultană a acestora". Cu alte cuvinte, odată ce un lucru a fost demonstrat rațional, *credința* nu mai are nicio implicare în procesul de acceptare sau înțelegere a acestuia.[1245]

Promovând o intensă argumentație rațională în procesul teologic de cunoaștere a lui Dumnezeu și a cosmosului, reprezentanții scolasticii apusene au adâncit și mai mult distanța dintre trăire și demonstrație. În acest context, dimensiunea mistică a termenului de „*teologie*" a fost înlocuită cu „*sacra doctrina*", care în general „semnifică învățătura creștină în toată amploarea sa, explicitarea Revelației în viața Bisericii". „În mod special, spune Toma D'Aquino, *sacra doctrina* este funcția științifică a acestei învățături, potrivit căreia această învățătură ia forma unei cunoașteri de tip rațional, sau chiar

---

[1244] Jaroslav Pelikan, *Tradiţia creştină,* vol. II, p. 307.

[1245] *Apologetica Ortodoxă*, p. 252-255. Dincolo de aceste neconcordanţe dintre credinţă şi raţiune, teologia lui Toma d'Aquino „este un ansamblu de adevăruri riguros demonstrabile, şi ea nu se poate justifica în mod exact ca filosofie numai prin raţiune. Când Sfântul Toma vorbeşte ca filosof, sunt avute în vedere doar demonstraţiile lui, şi nu contează că teza pe care o susţine apare aşa cum o arată credinţa, pentru că el niciodată nu determină intervenţia acesteia din urmă în dovezile a ceea ce el consideră ca raţional demonstrat... între teologie, care-şi situează principiile în articole de credinţă, şi filosofie, care cere doar raţiunii ceea ce ne poate face cunoscut despre Dumnezeu, există o diferenţă de gen" (vezi: Etine Gilson, *Tomismul.* Introducere în teologia Sfântului Toma d'Aquino, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 39).

știință, în sens aristotelic”.[1246] Încercarea lui Toma d’Aquino urmărea în fapt justificarea caracterului de știință pentru teologie, ajungând să considere articolele de credință drept „principii” generatoare de „concluzii logice prin operații silogistice”. Cu toate acestea, el a rămas conștient de diferențele fundamentale care se impuneau între *lumen rationis* (*lumina rațiunii*) și *lumen fides (lumina credinței)*, apelând la atributul de *scientia subalternata (știință derivată).* „Preluând acest model, notează PF Părinte Patriarh Daniel, Toma d’Aquino definește teologia ca știință derivată sau subordonată, *scientia subalternata sau subordinata*. Principiile acestei științe, adică articolele de credință, nu sunt evidente în sine (adică vederea directă a tainelor credinței), dar sunt evidente pentru *scientia Dei et beatorum* (știința lui Dumnezeu și a drepților, a sfinților)... el precizează că «această învățătură (adică *teolgie*) nu argumentează ca să dovedească principiile sale – care sunt articolele de credință -, ci pornește de la ele pentru a prezenta altceva».[1247] Astfel, articolele de credință «nu mai sunt obiectul, ci premisele teologiei, care trage concluziile din acestea. Prin acestea teologia a devenit *scientia conclusionum* (*știință a concluziilor*)». Așadar, **teologia este pentru Toma mai întâi o teologie a concluziilor**”.

IV.2. „Argumentația rațională” a existenței lui Dumnezeu

Afirmarea și susținerea sub formă rațională a realităților revelate a constituit o necesitate firească și totodată un imperativ apologetic pentru viața Bisericii. Acest demers a fost sprijinit în mod constant de teologi, filosofi sau oameni de ștință, amplificându-se îndeosebi în perioada evului mediu ca sustenanță pentru teologhisirea de tip scolastic. Mitropolitul Irineu Mihălcescu evidențiază în acest context principalele coordonate și justificări istorico-doctrinare a argumentației raționale din viața Bisericii. „Omul, ca ființă cugetătoare – afirmă venerabilul mitropolit - a căutat totdeauna să dovedească și pe cale rațională existența lui Dumnezeu, obiectul principal al existenței sale. Acest mod de demonstrare rațională se cheamă argumentare. Argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu au existat întotdeauna, numai că au fost formulate în chip

[1246] Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române*, Teologie şi Spiritualitate*, Ed. Basilica, Bucureşti, 2009, p. 41.
[1247] *Summa Theologica*, I, q, 1, a, 8.

diferit. Așa cum sunt formulate ele azi le găsim în filosofia greacă și latină, Socrate, Platon, Aristotel și Cicero. Teologia și speculația creștină n-au făcut altceva decât să le dezvolte. Prin aceste argumente nu dobândim cunoștințe noi despre Dumnezeu, ci experiăm numai în formă logică, justificăm înaintea rațiunii ceea ce știm cu privire la existența Lui, atât din observarea naturii, cât și din descoperirea dumnezeiască. În timpul evului mediu se foloseau aproape 6000 de astfel de argumente raționale. Cele mai însemnate dintre ele sunt: argumentul istoric, argumentul cosmologic, argumentul teleologic, argumentul moral și argumentul ontologic".[1248]

Dat fiind faptul că ele însumează *dovezi raționale despre existența și lucrarea lui Dumnezeu în lume*, argumentele raționale arată că existența Atotputernicului „nu este un produs al imaginației, ci ei îi corespunde o realitate. Prin ele dovedim că Dumnezeu există". Ele se deosebesc unele de altele, nu prin structura lor logică, ci prin momentele pe care le evidențiază și le invocă pentru a arăta „*starea creaturii față de Creator*".[1249] În consecință, deși „nu au tăria sau puterea necesară spre a face să creadă sau să admită existența lui Dumnezeu pe cei care, de fapt, nu cred în Dumnezeu... ele ne sunt folositoare, deoarece cei ce cred dovedesc prin ele, celor ce nu cred, că credința lor nu e o ficțiune, ci are puternice temeiuri raționale; iar pentru credincioșii înșiși, ele constituie o justificare rațională a credinței lor, care nu e credință oarbă, ci una luminată".[1250]

Vom încerca, în cele ce urmează, să analizăm perspectivele apologetice argumentate în contextul autonomiei raționale, dar și statutul de mărturisire din prisma raționalității duhovnicești. Prima

---

[1248] *Dogmatica. Manual pentru uzul seminariilor teologice*, Ed. IBMBOR, București, 1958, p. 53-53.

[1249] Vizând per ansambu justificarea logică a fiecărui argument rațional în parte, profesorul Ioan Gh. Savin arată că „în timp ce argumentarea cosmologică propriu-zisă accentuează problema originii mișcării și a vieții în lume, cea teleologică valorifică prezența ordinii și armoniei din ea; și în timp ce argumentarea psihologică accentuează sentimentul creatural din ființa noastră, cea morală accentuează simțământul lăuntric al comandamentului divin în conduita noastră, cea istorică subliniind permanența ideii de Dumnezeu în decursul istoriei etc." (*Apologetica*, vol. II, ediție îngrijită și redactată de Radu Diac, Ed. Anastasia, București, 2003, p. 11).

[1250] Arhid. prof. dr. Ioan Zăgrean, Pr. prof. dr. Isidor Tudoran, *Dogmatica Ortodoxă. Manual pentru seminariile teologice*, ediția a noua, Ed. Renșterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 36.

tendință s-a conturat în spiritul scolasticii apusene și s-a adâncit ulterior în evaluarea antinomică a Renașterii. Cum s-a ajuns aici și care au fost cauzele depărtării de autenticul mărturisirii eclesiale? Iată, prin urmare, două întrebări de care se leagă fundamental perspectivele actuale ale apologeticii ortodoxe. Teologul grec ***Nikos Matsoukas*** percepe necesitatea mărturisirii apologetice rațional-duhovnicești în baza **legăturii dintre revelația naturală și cea supranaturală**. Ca dat istoric, argumentele raționale despre existența lui Dumnezeu au avut un parcurs diversificat, fiind ba uzitate în exces – așa cum este cazul scolasticii apuse, ba excluse complet din învățătura dogmatică – cum este cazul unora dintre dogmatiștii răsăriteni.[1251] În mod curios însă, această metodă apologetică a fost folosită de unii dintre Părinții Răsăriteni și chiar de Sfântul Ioan Damaschinul. „În întreaga tradiție biblică și patristică, notează Matsoukas, observăm de multe ori că se vorbește prin aceste argumente despre existența lui Dumnezeu, în special prin **argumentul teleologic** și **cosmologic**. Doar menționarea acestor două argumente este capabilă să preseze pe orice dogmatist, încât fără nicio ezitare să le clasifice în cuprinsul dogmaticii sale. Dar atunci când cineva este inițiat în teologia ortodoxă, sesizează imediat că poziția acestor două argumente în interiorul întregii învățături de credință nu poate fi izolată în niciun mod și examinată propriu-zis".[1252] În consecință, această formă de cunoaștere reprezintă în fapt o treaptă în procesul teognosiei, fără să impună în niciun fel pretenții exhaustive. Prin justificările argumentelor raționale se susține așadar legătura dintre fizic și metafizic, dintre revelația naturală și cea supranaturală. „Pentru psalmist de pildă, «cerurile spun slava lui Dumnezeu» - pentru mulți alții nu spun nimic -, iar aceasta este în același timp revelație naturală și supranaturală".[1253]

Separarea dintre rațional și duhovnicesc în cadrul scolasticii apusene s-a produs în mod definitiv *după secolul X*, odată cu apariția așa-ziselor „provocări exterioare". Este momentul în care argumentele raționale se golesc de conținutul lor teonomic, adâncindu-se fără precedent într-o abordare autonomă. Cu toate că se găseau oarecum

---

[1251] „Din nefericire şi Ioannis Karmiris în Dogmatica sa rezumativă nu face nicio referire la aceste argumente" (Nikos A. Matsoukas, *Teologie Dogmatică şi Simbolică*, p. 36, nota 10).
[1252] Ibidem, p. 36-37.
[1253] Ibidem, p. 37.

sub influența legalismului filosofiei aristotelice, abordarea apologetică a căzut de data aceasta pradă „invaziei raționalismului cu sisteme autonome, cum sunt de pildă *averroismul*[1254] și celelalte producții filosofice și științifice ale arabilor", cărora teologii occidentali au fost siliți să le răspundă cu aceleași arme. Din acest punct, au reușit foarte ușor să introducă și mai mult silogismul în procesul de teologhisire, să adopte o clasificare sistematică a conținutului credinței, într-un cuvânt „să caute autorități paralele cu cea dumnezeiască – este vorba de rațiune – pentru ca să clasifice conținutul credinței într-un mod convingător și pentru intelectuali".[1255] Însă, departe de a atinge doar „perspectiva puterii de adaptabilitate", argumentele teologiei scolastice au confundat în mod eronat teologhisirea cu știința, ajungând până la disecarea procesului cunoașterii raționale prin speculații și definiții cu privire la *ființa dumnezeiască*.[1256] Transformând filosofia în *ancilla teologiae*, scolastica a dezvoltat o problematică generală în materie de concept, arătând interes pentru teme precum: *ființa sau esența dumnezeiască*, *lumea*, *veșnicia*, *dreptatea*, *mântuirea obiectivă* etc. Însumând un bogat cumul de referințe, aceste analize au fost integrate cu ușurință în argumentația rațională a existenței lui Dumnezeu, sub motivația că „*ceea ce există în calitate de concept în intelect există și în afara acestuia ca realitate*".[1257]

Dacă există sau nu o forță identitară, superioară existențelor concrete, mai cu seamă cum se poate dovedi aceasta și care este logica ființării ei în spațialitatea văzută? Iată prin urmare doar câteva dintre principalele probleme care au generat o astfel de argumentație. În

---

[1254] „Curent în filozofia medievală occidentală având la bază învățătura lui Averroes, care susținea că ***materia şi mişcarea sunt veşnice şi nu au fost create şi nega nemurirea sufletului şi viaţa de apoi*** (din fr. *averroïsme*, cf. *Averroes* – numele latinizat al filozofului arab Ibn-Roşd)" (în DEX).

[1255] Nikos Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine. Cu o anexă despre scolasticismul evului mediu*, trad. Pr. prof. dr. Constantin Coman, Nicuşor Deciu, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2003, p. 256.

[1256] Spre deosebire de argumentele aduse de Sfântul Ioan Damaschinul, care afirmă dintru început că „în ceea ce priveşte fiinţa Dumnezeu este incognoscibil", Toma d'Aquino oferă în *Summa Teologiae* perspective raţionale multiple vis-à-vis de acest aspect. El afirmă că, în materie de fiinţă, „Dumnezeu nu are materie sau specie, ci este lucrare pură (*actus purus*) şi fireşte nemişcat. Pe lângă altele, este cunoscută de către omul luminat fiinţa lui Dumnezeu!" (vezi: Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine,* p. 257).

[1257] Idem, *Introducere în gnoseologia teologică*, p. 127.

contextul transferului spre epoca reformei, latura rațională a teologiei impunea o revigorare apologetică în confruntarea cu tendințele de reducere a conceptualizării la experiență.[1258]

Teologul grec Christos Yannaras vorbește despre această perioadă, aducând ca exemplu diferențele ideologice dintre *Descartes* și *Nietzsche,* dintre scolasticism și empirism. „Dumnezeul scolasticilor și al lui Descartes se vădește a fi, în cele din urmă, un derivat sau un produs al acelei *autarki* cognitive[1259] pe care o asigură subiectul cunoscător rațiunea, ratio, dincolo de sau în afara oricărei experiențe a realului sau a vieții, care este întotdeauna experiență rațională, afirmă Yannaras. Nietzsche îi impută lui Descartes această evidentă, dar nemărturisită de el contradicție: că demonstrațiile logice în favoarea existenței lui Dumnezeu îi contestă de fapt prezența reală obiectivă. «Monismul subiectului» care se impune în filosofia europeană prin Descartes are drept consecință logică nu pe Dumnezeu, ci tocmai *absurdizarea subiectului cunoscător,* așadar *Supraomul*. Descartes nu a cutezat însă să dezvolte chiar până la această ultimă consecință posibilă ideea primatului subiectului. El a consacrat subiectul drept principiu determinant absolut al existenței și al cunoașterii, l-a subordonat pe Dumnezeu omului absolutizat, dar nu și-a dat seama că teoria lui era decât prevestire a «morții lui Dumnezeu» și pregătire a instaurării domniei «supraomului». Dimpotrivă, el avea convingerea, felurit exprimată în multe rânduri, că servește și consolidează edificiul metafizicii europene”.[1260]

La fel de relevante sunt exemplele lui *Spinoza* și *Leibniz*. Pe de o parte, primul dintre ei încearcă o conciliere între rațio și empirism, aducând laolaltă „gândirea umană” – cu sensul de „cunoaștere de sine a lui Dumnezeu” și „experiența simțurilor” – ca „dimensiune eternă a lui Dumnezeu”. Cel de al doilea, însă, identifică fizica cu metafizica afirmând că „atât cunoașterea metafizică, cât și cunoașterea în domeniul fizicii trebuie să se supună exigențelor stricte ale cunoașterii științifice, adică ale evidenței confirmate de demonstrația (*demonstratio*) rațională”.[1261] De la așa-zisa *„teologie naturală”* a

[1258] O *reevaluare empirică a lui ratio*.

[1259] În secnsul de *autonomie* (autosuficienţă, independenţă) *raţională*.

[1260] Ch. Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul,* p. 12-13.

[1261] În gândirea lui Leibniz argumentaţia scolastică trece printr-o etapă de sistematizare. De la sutele de argumente generate de antecesorii săi, el ajunge să-şi concen-

scolasticii medievale, generată de „consacrarea raționamentului drept singură cale de cunoaștere metafizică”, se ajunge astfel la cunoașterea „dobândită prin *empirie senzorială*, la *cunoașterea întemeiată pe experiența simțurilor subiectului*”.[1262]

IV.3. Argumentul ontologic sau existențial

Contestat în nenumărate rânduri, argumentul ontologic este „singurul argument de inspirație creştină”. Folosindu-se de *metoda deductivă*, el arată că ideea existenței lui Dumnezeu există dintru început în mintea omului. Din acest punct de vedere, poate fi numit „argument a priori”, întrucât însumează „încercarea de a demonstra existența lui Dumnezeu din definiția Sa ca ființă supremă”, fiind prin urmare *independent de orice fel de experiență*. „Conform argumentului ontologic, Dumnezeu este ființa perfectă; sau, în cea mai celebră formulare a argumentului, dată de ***Anslem*** (1033-1109),[1263] este «decât care altceva mai mare nu poate fi conceput». Se presupune că una dintre trăsăturile acestei perfecțiuni sau măreții este existența. O ființă perfectă nu ar fi perfectă dacă nu ar exista. În consecință, se consideră că din definiția lui Dumnezeu decurge că El există în mod necesar, așa cum din definiția unui triunghi decurge că suma unghiurilor sale sunt de 180 de grade”.[1264]

Argumentul apare ca subiect de controversă în așa-zisa *dispută a universaliilor* din Evul Mediu, care dezbătea problematica legăturii

---

treze justificarea pe patru coordonate: ontologică, cosmologică, „raţiunea suficientă” sau „adevărurile eterne” şi teleologică (Ibidem, p. 14-17).

[1262] Ibidem, p. 17.

[1263] Argumentul a fost invocat pentru prima oară de Fericitul Augustin, însă cel care-l face cu adevărat cunoscut este Anslem de Canterbury. Pornind de la dimensiunea perfectibilă a raţiunii omeneşti, episcopul englez afirma existenţa unei fiinţe cu adevărat perfecte, mai presus de care nu ar fi putut fi cugetată o alta. Temeiul argumentaţiei sale este contestat mai întâi de călugărul Gaunilo, mai marele Abaţiei Marmontier, dar şi de Toma d'Aquino, „părintele scolasticii medievale” (*Apologetica raţional-duhovnicească*, p. 66-67).

[1264] Rămâne de reţinut faptul că filosofia contemporană nu a încetat să se folosească de conţinutul argumentelor raţionale pentru existenţa lui Dumnezeu în încercarea de a contura o viziune cât mai clară în raportul ei cu teologia. Dincolo de deficienţele sale în materie de logică şi argumentare, argumentul ontologic rămâne unul normativ pentru acest proces (vezi: Nigel Warburton, *Filosofie- noţiuni fundamentale,* trad. Laurenţiu Staicu, Ed. Punct. Bucureşti, 2000, p. 21).

dintre idei și lucruri (nominalia vs. res). Raportul celor două puncte de dezbatere s-a dezvoltat pe trei paliere:

1. **raționalismul extrem** - care susținea, sub incidența filosofiei platoniciene, că ideile apar și se dezvoltă înaintea lucrurilor (universalia ante res);

2. **raționalismul moderat** – adept al echivalenței de manifestare dintre idei și lucuri (universalia in rebus), dezvoltat sub influența filosofiei aristotelice;

3. **nominalismul protestant** – după care, atât ideile, cât și lucrurile pe care se sprijină argumentul ontologic, erau socotite „simple abstracțiuni (nomina) deduse din lucruri". „Nominalismul protestant, afirmă în acest sens pr. prof. Dumitru Popescu, se opune atât lui Anslem, care așază ideile înaintea lucrurilor, cât și lui Toma d'Aquino, care nu desparte ideile de lucruri și se declară în favoarea ideilor care vin după lucruri, adică în favoarea lui universalia post res".[1265]

Argumentul ontologic este reevaluat mai târziu de Leibniz, care accentua acel „ceva", despre care Anslem spunea că „*nu putem concepe un lucru mai mare*", prin logica *măreției și perfecțiunii existenței dumnezeiești*. Contestarea ideii unei entități superioare ar fi atras după sine negarea lui Dumnezeu Însuși, întrucât „ideea de Dumnezeu implică ideea de perfecțiune deplină, iar existența, spre deosebire de inexistență, este un atribut al perfecțiunii".[1266] Sub această formă, argumentația ontologică a fost preluată și de Rene Descartes (1596-1650), care a folosit-o ca demonstrație în cea de a V-a *Meditație* a sa.

Din punct de vedere filosofic, argumentul ontologic însumează mai multe neclarități logice. Unul dintre exemple este cel folosit de Gaunilo, care spunea, ce-i drept, destul de superficial, că existența unei insule perfecte nu depinde întru totul de imaginația noastră, întrucât „trebuie mai întâi ca această existență să ne fie dată ontologic ca atare, pentru ca apoi să-i putem adăuga oricare alt atribut, fie și acela că în raport cu Dumnezeu nu putem gândi ceva mai mare".[1267] Chiar dacă, în ceea ce privește existența lui Dumnezeu, susținătorii argumentului au afirmat că justificarea este una mult mai profundă decât în ceea ce privește logica existenței lucrurilor create, metoda folosită

[1265] *Apologetica rațional-duhovnicească*, p. 68.
[1266] Ch. Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul*, p. 15.
[1267] *Apologetica rațional-duhovnicească*, p. 70.

este tot cea *a reducerii la absurd*, foarte disputată de altfel de unii filosofi. Unii dintre aceștia au dus lucrurile în extrem, combătând argumentul prin invocarea unor așa-zise *similitudini existențiale*. „Chiar dacă acceptăm argumentul ontologic, putem găsi probe că cel puțin una din laturile concluziei sale este greșită. *Prezența răului în lume* se opune ideii că Dumnezeu este atotbun, atotștiutor și atotputernic... Un dumnezeu atotștiutor ar trebui să știe că răul există; un Dumnezeu atotputernic ar putea să împiedice producerea răului, și un Dumnezeu atotbun nu ar dori ca răul să aibă loc. Aceasta este problema răului: problema de a explica cum pot fi compatibile presupusele atribute ale lui Dumnezeu cu existența evidentă a răului”.[1268]

Din cele de mai sus putem sesiza breșele lăsate în logica acestui argument. Ele sunt generate în primul rând de incapacitatea dualismul gândirii medievale apusene de a descoperi „legăturile interne sau energetice dintre idei și lucruri, din cauza gândirii augustiniene influențate de platonicism sau a celei scolastice influențate de aristotelism”. Labilitatea sa nu se justifică însă nicidecum în *similitudinile existențiale*, pomenite de spectrul filosofic, ci mai degrabă în ignorarea sistematică a „*existenței Logosului divin, raționalitatea lumii naturale și ontologia psihofizică a chipului lui Dumnezeu din om*”. Prin urmare, putem afirma totuși că argumentația ontologică rămâne incomplet și parțial fondată, întrucât trece cu ușurință „peste dimensiunea ontologică a chipului lui Dumnezeu din om, pe care Îl pune în relație unilaterală cu sufletul omului, în detrimentul trupului său. Chipul lui Dumnezeu din om are numai consistență psihologică”.[1269] Toate aceste lipsuri ale argumentului ontologic nu fac decât să adâncească autonomia rațională, desființând propriu-zis „*taina persoanei și experiența harului trăite în viața Bisericii*”.[1270]

IV.4. Argumentul cosmologic sau al „cauzei prime”

Dintre toate argumentele pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, *argumentul cosmologic* este cel mai vechi, cel mai cunoscut și cel mai utilizat. Dacă argumentația ontologică apelează la demonstrația prin deducție, argumentul cosmologic, laolaltă cu cel teleologic, se

---

[1268] Nigel Warburton, *Filosofie- noţiuni fundamentale*, p. 23-24.
[1269] *Apologetica raţional-duhovnicească*, p. 66.
[1270] *Apologetica Ortodoxă*, p. 276.

folosește de *metoda inductivă*, arătând că ideea *existenței lui Dumnezeu se desprinde din contemplarea realităților lumii exterioare*. Este ceea ce filosofii numesc „argument empiric”, ținând cont de faptul că în justificarea sa „se bazează numai pe faptul empiric că universul există, fără să apeleze la date empirice referitorare la cum este el”.[1271] Întărită pe convingerea că „orice efect are o cauză”, argumentația cosmologică „pleacă de la existența ordinii și a armoniei din lume, ca și argumentarea psihologică, morală, istorică și cum se mai numesc toate celelalte argumente, formulate de rațiunea noastră pentru dobândirea existenței lui Dumnezeu”. Profesorul Ioan Gh. Savin dezvoltă această justificare, identificând un specific cosmologic pe care se dezvoltă o parte din celelalte abordări raționale cu privire la existența lui Dumnezeu. „Toate aceste argumentări cosmologice, spune el, oricât de variate între ele, ca formulare și înlănțuire de raționamente, au toate aceeași structură logică. Deosebirea dintre ele nu constă deci în structura lor logică, ci în accentuarea diferitelor momente sau aspecte ale stării creaturii față de Creator. Astfel, în timp ce argumentarea cosmologică propriu-zisă accentuează problema originii mișcării și a vieții în lume, cea teleologică valorifică prezența ordinii și armoniei din ea; și, în timp ce argumentarea psihologică accentuează simțământul lăuntric al comandamentului divin în conduita noastră, cea istorică subliniind permanența ideii de Dumnezeu în decursul istoriei etc.”.[1272]

Fundamentat pe *revelația naturală*, argumentul cosmologic își găsește sorgintea sa creștină în Sfânta Scriptură. Astfel, în Vechiul Testament găsim dovada faptului că lumea nu este rezultatul hazardului, ci a fost zidită de Însuși Dumnezeu „din nimic” (*ex nihilo*). Acest adevăr deschide Cartea Facerii, unde Moise ne spune că „*La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul. Și pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor*”.[1273] În altă parte, socotind armonia zidirii, Iov se întreabă retoric: „*Cine nu cunoaște din toate acestea că mâna Domnului a făcut aceste lucruri? În mâna Lui El ține viața a tot ce trăiește și suflarea întregii omeniri. Urechea nu deosebește ea cuvintele tot așa, precum cerul gurii deosebește mâncarea? Oare nu la bătrâni sălășluiește înțelepciunea și priceperea nu merge mână în*

[1271] Nigel Warburton, *Filosofie- noţiuni fundamentale*, p. 19.
[1272] Ioan Gh. Savin, Apologetica, vol. II, ed. Anastasia, Bucureşti, 2003, p. 9-11.
[1273] Fc. 1, 1-2.

mână cu vârsta înaintată? La Dumnezeu se află înțelepciunea și puterea; sfatul și pătrunderea sunt ale Lui”.[1274] Cuvintele Psalmistului sunt la fel de pilduitoare, căci, inspirat de Duhul Sfânt, afirmă că „*cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria. Ziua zilei spune cuvânt, și noaptea nopții vestește știință. Nu sunt graiuri, nici cuvinte, ale căror glasuri să nu se audă. În tot pământul a ieșit vestirea lor, și la marginile lumii cuvintele lor*”.[1275] În Noul Testament, Sfântul Apostol Pavel spune că „*însușirile cele nevăzute ale lui Dumnezeu și puterea Lui cea veșnică se văd, prin cugetare, de la crearea lumii, în făpturile Sale*”.[1276]

Înțelegem din cele de mai sus că prin zestrea sa intelectuală omul are capacitatea, observând și contemplând lucrurile care-l înconjoară, să ajungă la cunoașterea adevărurilor existențiale.[1277]Acest lucru este surprins și în gândirea Sfinților Părinți, unde aveam de-a face cu o adevărată cosmologie teologică. Sfântul Grigorie Teologul vorbește despre armonia creației lui Dumnezeu, întocmită asemenea unei „harfe”, la vederea căreia ne apare în minte ideea Ziditorului ei. La fel de pilduitoare sunt și cele „*Zece Cuvinte la Dumnezeiasca Pronie*” ale Fericitului Teodoret de Cir. El face aici o întreagă apologie a existenței lui Dumnezeu, sprijinindu-se în principal pe logica argumentului cosmologic, în fapt teologia providenței divine sau a revelației naturale, despre care vorbește foarte des teologia dogmatică. „Care din cele ce se văd vi se pare vouă a fi fără de podoabă? Care din cele ce s-au făcut se arată a fi fără de orânduială? Care parte a zidirii este lipsită de potrivire? Care are trebuință de frumusețe sau de mărime? Care, fără buna orânduială micșorându-Se, a născut vouă pre această păgânătate? Cercetați măcar acum, de nu mai înainte, pre

[1274] Iov 12, 9-13.
[1275] Ps. 18, 1-3.
[1276] Rm. 1, 20.
[1277] „Ajunge la anumite concluzii asupra celor ce observă că există şi se petrec în jurul său în lume în univers. Astfel, din observarea regularităţii cu care se desfăşoară fenomenele naturii, din observarea propriei sale vieţi interioare, tot ce vede că se petrece în societate, în istorie şi în lume, îşi poate da seama, prin cugetare, că toate aceste fenomene, toate aceste realităţi cu care vine în contact nu pot fi produsul întâmplării, nu există de la sine, ci se desfăşoară după anumite legi, ceea ce îl face să ajungă la concluzia că ele sunt opera unei fiinţe atotputernice, atotînţelepte şi atotperfecte, care este creatorul şi susţinătorul acestora” (vezi: Arhid. prof. dr. Ioan Zăgrean, Pr. prof. dr. Isidor Todoran, *Dogmatica Ortodoxă,* p. 55-56).

firea celor văzute, pre așezarea, pre întocmirea, pre starea, pre mișcarea, pre rânduiala, pre potrivirea, pre podoaba, pre frumusețea, pre mărirea, pre trebuința, pre veselia, pre pestricimea, pre schimbarea, pre întoarcerea iarăși la aceiași, pre îndelungă răbdarea și nestricarea celor stricăcioase. Vedeți pe Pronia lui Dumnezeu prin fiecare părticică a zidirii ivindu-se și arătându-se, și grăind, și prin însăși lucrurile numai cât nu strângând, și gurile voastre cele deșarte astupându-le, și limbile cele neînfrânate, înfrânându-le. Vedeți-o pre dânsa în cer și în luminătorii cerului, în soare zic și în lună, și în stele, în aer, și în nori, pe pământ și în mare, și în toate cele de pre pământ, în pomi, în ierburi și în semănături, în dobitoace cuvântătoare și necuvântătoare, cele de pe uscat, și cele zburătoare, și cele de prin apă, și cele târâtoare, și cele ce pot viețui și în apă și pe uscat, blânde și sălbatice, domestice și nedomestice. Socotiți voi singuri cine este Cel ce ține crugurile cerului".[1278]La rândul său, Sfântul Ioan Hrisostom evocă ordinea și logica în Dumnezeu le-a zidit pe cele văzute ale lumii. Niciun lucru nu iese din firescul existenței spre care a fost creat. Sfântul Părinte aduce ca exemplu în acest sens marea, ale cărei valuri se află mărginite de rânduiala lui Dumnezeu: „De nisipul cel mai slab decât toate, marea, cea nesuferită pentru silele (puterile) ei, se înfrânează și dumnezeieștii porunci se supune. Hotarul însă, nimic altceva nu este, decât cunoștința despre locul unde să stea; pe care, vrând Proorocul a-l arăta, zice că nu din tăria peretelui (materia ce o înconjoară), ci din porunca lui Dumnezeu, apele, sfiindu-se, se întorc înapoi, drept care pe aceasta o a numit-o hotar".[1279] Și în altă parte, el întărește aceste cu îndemnul: „Când auzi, deci, că «a văzut Dumnezeu că sunt frumoase», nu îndrăzni să te împotrivești dumnezeieștii Scripturi, nici nu iscodi, nici nu spune: Pentru ce s-a făcut cutare și cutare lucru?".[1280]

În latura teologiei occidentale, scolastica Evului Mediu îl folosește constant, preluându-l în forma sa aristotelică. Sub acest aspect,

---

[1278] Vezi aici Diac. drd. Ioniță Apostolache, *Ale Preafericitului şi Preaînţeleptului Teodorit Episcopul Cirului "Cuvinte pentru Pronie (adică pentru purtarea de grijă a lui Dumnezeu)"*, Bucureşti, 1828, în Revista Mitropolia Olteniei, nr. 1-4/2013, p. 217-218.

[1279] Sfântul Ioan Hrisostom, în *Psaltirea în tâlcuirile Sfinţilor Părinţi,* tom. II, p. 373, nota 61.

[1280] Idem, *Omilii la Facere (VII)*, traducere din greacă veche și note de pr. prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2003, p. 74.

argumentul cosmologic se desfăşoară în baza „***legilor mișcării***”.[1281] Astfel, întrucât în calitatea Sa de „formă pură, Dumnezeu nu este supus mișcării, fiindcă mișcarea nu aparține formei, ci materiei”, El era socotit de Aristotel drept „Mișcător nemișcat” (*Proton chinon akiniton*), devenind astfel „temeiul metafizic” al argumentării sale cosmologice. De aici pornește și Toma d'Aquino atunci când folosește acest argument. El arată că „prima și cea mai evidentă cale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu este aceea care se deduce din mișcare. Căci este sigur și simțurile o dovedesc, că ceva se mișcă în lume. Or, tot ce se mișcă, prin altceva se mișcă”.[1282] Separată de noțiunea de „persoană”, aceste speculații nu oferă decât un înțeles ambiguu, neputând „explica” până la capăt existența lui Dumnezeu. „Pe de o parte, spune pr. prof. Dumitru Popescu, legea mișcării poate fi invocată în sprijinul acelui prim motor nemișcat, de care vorbea Aristotel și Toma d'Aquino, dar și împotriva ei, așa cum procedează materialiștii, care socotesc că mișcarea constituie o calitate a materiei cu caracter veșnic”.[1283]

Încercând să susțină teoria lor, materialiștii au apelat mai apoi la *legile inerției* și *constanței*, care încercau să demonstreze că „în lume nu se pierde nimic, nimic nu se creează, ci totul se transformă”. Cea mai interesantă teorie rămâne însă „*entropia*”. Ipoteză dezvoltată de fizicianul Clausius și formulată de W. Thomson, aceasta susține că, „deși cuantumul energiei din lume rămâne mereu același, există totuși o creștere periculoasă a coeficientului de energie calorică în detrimentul celorlalte forme de energie, cu considerente extrem de periculoase, fiindcă este vorba de o pierdere de energie, ca și cum lumea ar putea să aibă un sfârșit”.[1284]

Un alt aspect sau lege prin care se justifică argumentul cosmologic este „***cauzalitatea***”. Este specifică filosofului scolastic Leibniz, după care „universul, în totalitatea sa, trebuie să-și aibă propria rațiune

---

[1281] Aristotel afirma în acest sens că „Dumnezeu care nu poate fi văzut de muritori, se vădeşte din lucrurile Sale”. El stabilea astfel „originea mişcării”, generând „*legea mişcării*”, care „opunea nemişcarea lui Dumnezeu mişcării lumii, Dumnezeu fiind identificat cu un motor care mişcă lumea, dar care este nemişcat în sine” (Irineu Mihălcescu, *Dogmatica Ortodoxă*, p. 55; *Apologetica Ortodoxă*, p. 277).
[1282] Prof. Ioan Gh. Savin, *Existenţa lui Dumnezeu. Problemele cosmologică şi teleologică*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1943, p. 11.
[1283] *Apologetica raţional-duhovnicească*, p. 87.
[1284] Arhid. prof. dr. Ioan Zăgrean, Pr. prof. dr. Isidor Todoran, *Dogmatica Ortodoxă*, p. 48.

suficientă, propria cauză, care să fie inertă unei alte realități existente «în afara» universului”.[1285] Cu alte cuvinte, deducerile raționale sau înlănțuirile cauzale se regăsesc sau transcend într-o Cauză supremă și unică, în afară de care nu se mai presupune o altă cauză. Această Cauză este asociată ideii de Dumnezeu.[1286] În consecință, se poate spune că „reflecția asupra naturii în general și cercetarea științifică în particular, din lumea anorganică, arată că principiul cauzalității, care postulează existența Cauzei prime, nu se sprijină doar pe criterii de ordin subiectiv, ci are caracter obiectiv, care se impune de la sine”.[1287] Dincolo se justificațiunea ei obiectivă, apreciată în numeroase cercuri științifice, cauzalitatea a fost contestată mai întâi de filosoful englez David Hume. El generează o viziune opusă vis-à-vis de abordarea obiectivă a acestei legi, afirmând în consecință caracterul ei subiectiv. El explica astfel succesiunea și ciclicitatea evenimentelor într-o notă fenomenologică, întrucât „în lume nu observăm înlănțuirea cauzelor, ci numai o urmare de fenomene, o înșiruire a unora după altele. Dacă facem focul sub o căldare, apa caldă nu este efectul căldurii focului, ci numai o urmare a faptului că am făcut focul, căci focul nu se transmite în apa caldă”.[1288] Teoria lui Hume a fost dusă mai departe de Emmanuel Kant, după care legea cauzalității poate dovedi cel mult existența unui Organizator al lumii și nici pe departe pe aceea a unui Ziditor al ei. Tot de numele său este legată și separarea dintre lumea numenală și cea fenomenală, compatibile capacităților raționale și senzoriale din firea umană. Cele două extreme au posibilitatea de a comunica prin intermediul cauzalității.[1289]

[1285] Ch. Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul*, p. 15.

[1286] Sfântul Dionisie Areopagitul admite că „Dumnezeu are cauza existenţei Sale în Sine Însuşi şi este Cauza tuturor celor ce există” (*De divinisnominibus*, cap. IX, 8, PG III, col. 953).

[1287] *Apologetica raţional-duhovnicească*, p. 79.

[1288] Afirmaţiile sale sunt contrazise de legea constanţei energiei, care arată „înlănţuirea strictă dintre cauze şi efecte”. Aceasta este în fapt legea prin care se întemeiază ştiinţa fizică (Irineu Mihălcescu, *Dogmatica Ortodoxă*, p. 57).

[1289] Pr. prof. Dumitru Popescu rezumă poziţia lui Kant cu privire la argumentul cosmologic. După el, în calitatea Sa de Creator, Dumnezeu „nu poate fi cunoscut pe calea ştiinţei, ci doar pe cea a credinţei”. Această atitudine ambiguă, remarcă pr. prof. Popescu, „este dictată de convingerile lui consecvent iluministe, care urmăreau caracterul autonom al raţiunii umane în faţa ingerinţelor religioase din vremea sa” (Ibidem, p. 81).

Filosofia modernă are la rândul ei câteva obiecții cu privire la legitimitatea argumentului cosmologic. În primul rând, este socotit a fi „contradictoriu”, deoarece pleacă de la poziția că „orice lucru are o cauză după care ajunge să contrazică această presupoziție, spunând că Dumnezeu este cauza primă”. Pe de altă parte, se spune că „nu dovedește nimic”, întrucât „presupune că efectele și cauzele nu pot merge înapoi la nesfârșit în ceea ce a fost numit un regres la infinit: o serie nesfârșită, care merge înapoi în timp”. Nigel Warburton afirmă de pildă că, chiar dacă aceste obiecții ar putea fi cu ușurință demontate, „argumentul nu aduce nicio dovadă pentru existența unui Dumnezeu care este omniscient sau atotbun. Niciunul dintre aceste atribute nu este necesar pentru a fi o cauză primă. În plus, ca și în cazul argumentului proiectului divin, un apărător al argumentului cauzei prime ar rămâne cu dificultatea de a explica felul în care un Dumnezeu atotputernic, omniscient și atotbun poate tolera răul care există în lume”.[1290]Acest gen de abordare nu face decât să adâncească dimensiunea autonomă a argumentației filosofice. Mai mult, fără o viziune clară asupra antropologiei creștine, Warburton încearcă să lege existența răului din lume de așa-zisa „neputință” de manifestare și implicare a lui Dumnezeu în orânduirea celor zidite. Asemenea abordări se găsesc separate de perspectiva iconomiei dumnezeiești, prin care suntem încredințați că Dumnezeu nu părăsește nicidecum lumea, ci sălășluiește permanent într-însa, pregătindu-o pentru eshaton.[1291]

O a treia probă de evaluare a argumentului cosmologic o constituie **legea contingenței**. Subiectul ei este existența în sine. Se pune astfel întrebarea „pentru ce există, în genere, ceva, dacă este posibil și contrariul, adică să nu existe nimic? Și pentru ce există tocmai aceasta, dacă ceea ce există ar fi putut să existe și altfel de cum există? Și dacă cea mai infimă existență, singuraticul atom, este în stare să declanșeze această problemă, cu atât mai mult se impune când este vorba de acest imens complex al existenței, care este lumea!”.[1292]

[1290] Nigel Warburton, *Filosofie- noţiuni fundamentale*, p. 20-21.
[1291] Iconomia dumnezeiască se susţine în nenumărate rânduri prin argumente cosmologice. Psalmul 103, citit la slujba Vecerniei, poate fi un exemplu edificator în acest sens. Iată ce spune Psalmistul: „deschizând Tu mâna Ta, toate se vor umple de bunătăţi; dar întorcându-ţi Tu faţa Ta, se vor tulbura; lua-vei duhul lor şi se vor sfârşi şi în ţărână se vor întoarce. Trimite-vei duhul Tău şi se vor zidi şi vei înnoi faţa pământului” (v. 29-31).
[1292] Dr. Franz Sawicki, *Die Gottesbeweise*, Paderborn, 1926, p. 87, apud Ioan Gh. Savin, *Apologetica*, vol. II, p. 40-41.

Prin urmare, realitatea contingentă presupune o existență „*ens a se*” (Care să existe prin sine) în care să se descopere originea tuturor celor existente. În caz contrar, „nimic din ce există n-ar fi putut să înceapă să existe, dacă cândva n-ar fi existat ceva care să fi avut în sine, în mod necesar, rațiunea suficientă a existenței”.[1293] Din cele arătate înțelegem că dincolo de efemeritatea/contingența lucrurilor din lume, suntem atrași spre afirmarea unei realități absolute, în care să se definească perspectiva întregii noastre existențe. Această idee se regăsește la Toma d’Aquino și la ceilalți reprezentanți de seamă ai scolasticii apusene. „Noi vedem în lume lucruri contingente, spune marele scolast, care pot fi, dar pot și să nu fie, pentru că se nasc și mor. Însă este imposibil ca lucrurile contingente să fi existat dintotdeauna, fiindcă tot ce poate să nu existe a avut un timp de nonexistență. Deci, dacă toate lucrurile sunt contingente, a fost un timp când nimic nu a existat în lume. Dar dacă a fost cândva așa, nimic n-ar fi putut să existe vreodată și nimic n-ar exista nici acum, ceea ce este absurd. Deci, nu totul este contingent, ci este și o ființă necesară. Or, o ființă necesară are cauza necesității sale ori în sine însăși, ori în altceva; însă, cum nu se pot admite o serie de cauze producându-se unele din altele la infinit, la fel nu se poate o progresie fără sfârșit de ființe transmițându-și cauza necesității lor. Trebuie să admitem o ființă necesară prin sine însăși, care nu-și găsește în altceva cauza necesității sale, dar care este cauza necesității altora și această cauză o numim Dumnezeu”.[1294] La rândul său, Descartes „pleacă de la prezența în sufletul nostru a ideii unei ființe infinite”, care este Dumnezeu Însuși.[1295] Leibnitz și ucenicul său Christian Wolf așază, de asemenea,

---

[1293] *Apologetica rațional-duhovnicească*, p. 82.

[1294] Gonzague Truc, „La pensee de St. Tomas D’Aquin”, Paris, Payot, p. 63; Garrigou Lagrance, „Dieu, son Existence et sa Nature”, Beauchesne, Paris, 1919, p. 261-270, apud Ioan Gh. Savin, *Apologetica*, vol. II, p. 43.

[1295] „În cauza unui lucru, zice Descartes, trebuie să fie tot atâta realitate, câtă se găsește și în efectul ei. Această idee a unei ființe infinite nu putea să-mi vină de la lucrurile din afară, care sunt finite, nici nu puteam să mi-o făuresc eu însumi, care sunt o ființă finită, care n-ar exista dacă n-ar exista Dumnezeu. Căci, dacă eu aș fi un produs al meu, m-aș fi înzestrat cu toate atributele perfecțiunii, deci și cu cel al infinității, ceea ce nu e cazul; iar dacă sunt produs al altora – părinți și strămoși – la capătul acestora trebuie să existe o ultimă cauză generatoare, căci un *regressus in infinitum* nu se poate cugeta” (vezi studiul semnat de I. Petrovici, „Ideea de Dumnezeu în fața rațiunii”, în revista „Gândirea”, nr. 7/1937, apud Ibidem, p. 45).

această lege în slujba argumentului cosmologic. Cel din urmă afirma că „lumea și lucrurile din ea sunt întâmplătoare, căci ele ar fi putut să fie altfel decât sunt. Deci ele sunt contingente în existența lor. Contingentul însă nu-și are în el necesitatea existenței lui, ci într-un temei absolut, care rezidă în afară de el. Acest temei este Dumnezeu”.[1296]

Principala obiecție ridicată împotriva contingenței „constă în faptul că depășirea lanțului cauzelor secundare și trecerea spre o cauză primă nu sunt necesare, căci, luate în totalitatea lor, aceste cauze secunde se condiționează reciproc și nu mai au nevoie de postularea unei cauze prime în afară de ele, de altă natură decât cea a lor”. Această abordare, specifică filosofiei moderne, se definește sub forma „*circuitului cauzelor secundare*”, fiind atribuită gândirii pozitiviste a lui Auguste Comte sau evoluționismului idealist promovat de Bergson și Le Roy. [1297]

Învățătura de credință ortodoxă așază deasupra legilor contingenței prezența personală, reală și concretă a lui Dumnezeu. El este Cel care se arată prin cuvintele Scripturii ca „Cel ce este, Yahve”.[1298] În consecință, înțelegem că Dumnezeu nu depinde de nimeni, că „El există de la Sine și prin Sine”. De aceea, „când vorbim despre mărginit și contingent, nu trebuie să înțelegem numai mărginirea în spațiu și timp, ci mărginirea în natura și calitatea lucrurilor, deci prin aceasta înțelegem orice limitare. Tot astfel, prin contrast, nemărginirea lui Dumnezeu nu e numai nemărginire în timp și spațiu, ci este nesfârșita Lui măreție, infinita Lui perfecțiune, plenitudinea ființei Sale. Contingentul rămâne însă contingent, chiar dacă ar fi etern: dacă lumea ar fi eternă, ea ar rămâne tot contingentă. Materia, chiar dacă ar exista din eternitate, deci n-ar avea început, nu-și schimbă caracterul, rămânând tot materie, adică ceva contingent. Sunt semnificative în acest sens cuvintele unui teolog: «O piatră poate exista până în eternitate, ea rămâne însă ceea ce este. Eternitatea nu-i împrumută viața fără o cauză activă, ea rămâne nemișcată până în eternitate» (Gerhard Esser). Concluzia ce se desprinde din cele arătate mai înainte este că *toate lucrurile din lume și lumea în totalitatea ei fiind contingente, trebuie să existe o ființă în afara lumii, o ființă absolută,*

[1296] Prof. Ioan Gh. Savin, *Existenţa lui Dumnezeu. Probele cosmologică şi teleologică,* p. 31.
[1297] *Apologetica raţional*-*duhovnicească*, p. 83.
[1298] Ieş. 3, 4.

care să fie în același timp și rațiunea suficientă a lumii, și propria sa rațiune suficientă".[1299]

IV.5. Argumentul teleologic sau al „proiectului divin"

Este un argument al realităților finite, întrucât demonstrația lui se bazează pe „*legea finalității, prin aceea că existența lui Dumnezeu este dedusă din ordinea, finalitatea și armonia din lume*". Așa se face că, „pe lângă necesitatea rațională a cauzei (descoperită de teoriile ontologice și cosmologice), există și necesitatea rațională a scopului, a finalității (τέλος) finalităților. Scopul sau finalitatea existenței ființelor este ceva intrinsec acestora, fiecare ipostază individuală („monadă" a ființei) există în măsura în care și deoarece corespunde sensului ei deplin, finalității existenței ei".[1300] De aici se deduce, prin urmare, și armonia în care sunt așezate elementele existenței imanente, altfel spus, *raționalitatea teonomică a creației*. În virtutea conținutului său etimologic (de la *thelos* – scop), argumentul încearcă să evidențieze existența concretă, ființială și personală a lui Dumnezeu. De realitatea acestei existențe se leagă ordinea, armonia și finalitatea persoanelor, fenomenelor și lucrurilor din lume, care, neputând să existe de la sine și prin sine, sunt atrase de logica unei *ființări teleologice*.

Din punct de vedere istoric, argumentul teleologic este cel mai vechi argument rațional despre existența lui Dumnezeu, fiind folosit „atât în vechea filosofie greco-romană, cât și în teologie și filosofia din primele veacuri creștine". Profesorul Ioan Gh. Savin oferă o descriere completă asupra originii sale, afirmând că „la greci îl utilizează Anaxagora în acel νους – rațiunea organizatoare și conducătoare a lumii, culminând la Socrate și Platon și fiind cu predilecție utilizat de un Plotin, Cicero, Seneca, Boitiu, etc. Sfânta Scriptură e un imn de proslăvire a Dumnezeirii pentru armonia care există în lume. De aceea, argumentul teleologic poartă și denumirea specială de argument biblic. El a impresionat întotdeauna rațiunea umană și însuși Kant – marele distrugător al argumentelor raționale folosite pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu – îl consideră pe acesta «cel mai vechi, cel mai puternic, cel mai corespunzător dintre toate cu mintea omenească, și care, tot timpul, merită respect»... Hegel, cu toată preferința arătată

[1299] Zăgrean, Todoran, *Dogmatica Ortodoxă*, p. 41.
[1300] Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul*, p. 16.

argumentării ontologice, socotită de el singura valabilă pentru cugetarea filosofică, acordă argumentului teleologic o situație specială între argumentele mediate ale rațiunii, convenind că «existența și contemplarea armoniei din lume și a acordului dintre unitatea organismelor și a părților componente, ca și a mediului extern, total independent de ele și totuși în armonică legătură între ele, au făcut și vor face totdeauna ca omul să se ridice la cunoașterea lui Dumnezeu». Voltaire însuși, cu tot scepticismul său privind armonia din lume, convenea că trebuie să se plece în fața ei: «Universul mă pune în încurcătură: căci nu pot să-mi închipui cum acest orologiu – lumea – merge, fără să aibă un ceasornicar»”.[1301]

În limbajul filosofic, argumentația teleologică poartă denumirea de „*argument al proiectului/planului divin*” (*design argument*), existența lui Dumnezeu înțelegându-se din ceea ce cade sub simțuri, din ceea ce se observă din lucrurile create. Toate aceste elemente, descoperite și înțelese într-o logică a lor, evidențiază traseul pe care trebuie să-l urmeze omul spre a ajunge la ultima descoperirile. Este, prin urmare, *un parcurs rațional care merge de la efect spre cauză*, întrucât „noi privim efectul (ceasul sau ochiul) și, pe baza examinării acestuia, încercăm să spunem ce l-a cauzat (un ceasornicar sau un *Ceasornicar Divin*)”. Înțelegem de aici că argumentul teleologic sau al proiectului divin „se sprijină pe ideea că un obiect proiectat de cineva, cum ar fi un ceas, este foarte asemănător unui obiect natural, cum ar fi ochiul. Acest gen de argument, bazat pe asemănarea dintre două lucruri, este cunoscut și sub numele de *argument prin analogie*”.[1302]

Viziunea Sfinților Părinți cu privire la această argumentare este una evident progresivă. Certitudinea existenței lui Dumnezeu, ca rezultat al Revelației Naturale, este completată supranatural în iconomia providenței prin actul suprem de întrupare a Mântuitorului Hristos, Cel care plinește personal „toate în toți”.[1303] Aceasta este în

---

[1301] Ioan Gh. Savin, *Apologetica*, vol. II, p. 108-109.

[1302] Cei care susțin acest argument folosesc întreaga lume naturală ca resort de confirmare a existenței lui Dumnezeu. Și cum lucrurile din afară „mai ingenios constituite decât un simplu ceas, Ceasornicarul Divin care le-a creat trebuie să fi fost cu mult mai inteligent decât ceasornicarul uman. De fapt, el trebuie să fi fost atât de puternic și atât de inteligent încât are sens să presupunem că este vorba de Dumnezeu” (*Filosofie - noțiuni fundamentale*, p. 16).

[1303] *Cf.* Ef. 1, 22-23: „Și toate le-a supus sub picioarele Lui și, mai presus de toate, L-a dat pe El cap Bisericii, care este trupul Lui, plinirea Celui ce plinește toate întru toți”.

fapt justificarea teonomă a existenței celei mai presus de existență, a Ziditorului personal, care, plinind întreaga sa lucrare, nu o părăsește, izolându-se de dânsa, ci o guvernează și o conduce personal prin energiile Sale necreate, *spre împlinirea sensului ei eshatologic*. Astfel, spre deosebire de justificările evoluționiste și creaționiste, învățătura noastră de credință arată foarte clar că Dumnezeu este prezent în creație prin lucrarea sa proniatoare în așa fel încât putem să vorbim de o „*creație continuă*, pentru ca, prin creația finală, Dumnezeu să conducă întreg cosmosul, prin reînnoirea lui, la transfigurarea sa internă. Creația continuă afirmă nemijlocit reciprocitatea dintre Dumnezeu și creație, evidențiind principiul teandriei ca fiind structural creației. Se depășește orice viziune unilaterală și externă, înlăturându-se orice opoziție pentru secularizare".[1304]

În latura opusă, modernismul, mișcat de spiritul autonom al cunoașterii, a încercat să filtreze argumentația teleologică prin logica a **trei legi sau teorii** fundamentate științific: **idealistă**, **a hazardului** și **evoluționistă**. Acestea incumbă totodată și principalele obiecții cu privire la autoritatea argumentului teleologic, pe care le vom analiza în cele ce urmează.

I. În **spirit idealist**, cugetarea modernă nu neagă nici ordinea și nici finalitatea lumii, ci mai degrabă caută să substituie logica lor teonomă printr-o raționalitate pur omenească. În acest sens se remarcă filosoful german Immanuel Kant. El caută să „*transpună categoriile gândirii, de spațiu, timp sau cauzalitate, de la nivelul Rațiunii divine la cel al rațiunii umane și consideră că intelectul uman are caracter autonom și constituie izvor al legilor naturale*".[1305] Această perspectivă împărtășește o viziune separată asupra ordinii care există în lume. În felul acesta, este desființată viziunea unitară cu privire la

---

[1304] Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creaţiei*, ediţia a II-a revizuită, Ed. ASAB, Bucureşti, 2007, p. 366.

[1305] Thomas W. Torrence, *Senso delodivino e la scienza moderna,* Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano, 1992, p. 43, apud Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Apologetica rațional-duhovnicească*, p. 94. Deşi a avut o oarecare afinitate faţă de acest argument, Kant nu se dezice în menirea sa de deschizător de drumuri pentru secolul luminilor. Autonomia raţională promovată în teoriile sale s-a evidenţiat prin celebra sa lozincă „aute sapere" (îndrăzneşte să cunoşti). Această manieră de abordare „a deschis calea teoriilor care au confundat cultura şi teologia europene, referitoare la ordinea şi finalitatea universului".

providența și creația lumii, totul fiind așezat sub incidența rațiunii autonome. Este însă aproape imposibil să nu socotim că toate cele ce se văd, precum și ordinea în care acestea se desfășoară, impun existența unei lucrări cu totul aparte, care transcende cu mult până și cele mai academice explicații. În felul acesta, dacă toate lucrurile din lume sunt antrenate și orânduite de o ființă atotinteligentă și atotputernică, ar fi prin urmare ilogic ca aceasta să fie înțeleasă separat de atributul ei creator. Căci, *nu pot exista nicidecum doi Dumnezei: unul creator și altul guvernator al lumii.*[1306] Înțelegem de aici că argumentul teleologic este susținut și completat de cel cosmologic, întrucât de unul singur ar postula numai necesitatea unei puteri orânduitoare a lucrurilor create, separată de originea lor creatoare. Fără argumentul cosmologic, justificarea teleologică ni-L adoră „pe marele arhitect al lumii, dar nu neapărat și pe creatorul ei. În care caz s-ar putea admite existența unei alte puteri, care să fi creat materia, sau chiar eternitatea materiei însăși, pe care Dumnezeu numai a ordonat-o. Deci am avea o ființă orânduitoare, nu însă și pe cea creatoare. Ambele atribute sunt însă absolut necesare în conceperea acelei cauze care să dea naștere unei atitudini religioase".[1307]

II. O a doua perspectivă autonomă de înțelegere a orânduirii cosmologice, îndreptată în contraponderea argumentului teleologic, a fost dezvoltată prin **teoria hazardului**. Ea respinge finalitatea lumii și implicit prezența lui Dumnezeu în menținerea ordinii care există în univers, așezând toate realitățile sensibile pe seama hazardului sau întâmplării. „Tot ce ni se pare nouă ca ordine și armonie e o simplă închipuire a noastră, sau, dacă există ordine, ea se datorează hazardului, care a făcut să se nască această ordine și legile ei, din golul lipsit de ordine și legi. Privită de pe malul mării, zbaterea ritmică a valurilor sau undelor ne dă impresia unor legi permanente ale vieții, atunci când acestea nu sunt decât rezultatul ciocnirilor din sânul masei anarhic frământate".[1308] Primul mare susținător al acestei teorii a fost **Democrit**. După el, începutul existenței și al ordinii universale se

[1306] Irineu Mihălcescu, *Dogmatica Ortodoxă*, p. 61-62.
[1307] Ioan Gh. Savin, *Apologetica*, vol. II, p. 111.
[1308] A.D. Sertillanges, *Deu au rien?*, vol. 1, p. 34, apud Ioan Gh. Savin, Apologetica, vol. II, p. 124; vezi aici şi Pr. prof. Dumitru Popescu, *Apologetica raţional-duhovnicească*, p. 95.

datorează ciocnirilor de atomi. El promovează astfel o evoluție treptată de la dezordine, la ordine, ca și cum ordinea ar proveni din dezordine. Gândirea sa a fost continuată de **Heraclit**, supranumit în antichitate „filosoful sumbru". El era de părere că „războiul este tatăl tuturor lucrurilor", susținând prin aceasta că ordinea cosmică ar fi generată de așa-zisa ciocnire a stihiilor. În această logică s-au integrat mai apoi: **Epicur** – care promova plăcerea fizică, desprinsă ca ideal din conținutul grosier al lumii, și **Lucrețiu** – care susținea că după ce a fost plăsmuit de zei, cosmosul a fost părăsit și lăsat în voia hazardului. Latura antică a acestei abordări se justifică, după pr. prof. Dumitru Popescu, prin evidența înclinațiilor panteiste ale susținătorilor ei. „Filosofii antici, notează părintele profesor, vedeau lumea clădită pe două principii contrare, unul bun și altul rău, care se confruntau la nesfârșit între ele, fără nicio finalitate, conferind istoriei un caracter ciclic, bazat pe principiul stelar al veșnicei reîntoarceri. Datorită acestui principiu, care se opunea ideii de progres eshatologic, istoric sau literar, adus de creștinism, panteismul a împiedicat omul, milenii întregi, să evolueze din punct de vedere social, științific sau tehnic".[1309]

Teoria hazardului a dobândit valențe noi în sfera abordării materialiste. Exemplele aduse, de data aceasta din lumea viețuitoarelor, sunt legate de numele unui alt cercetător apusean, biologul englez **Charles Darwin**. Folosindu-se de ideile școlii atomiste, el „transpune ciocnirea dintre atomi, din lumea fizică, de care vorbea Democrit, în lupta pentru supraviețuire dintre viețuitoarele din lumea biologică". Abordarea sa, așezată mai apoi în slujba teoriei evoluționiste, este la fel de contradictorie precum cele dezvoltate anterior de atomiști. Acest aspect este subliniat de profesorul Ioan Savin, care dezaprobă logica celor două sisteme anti-teleologice, socotindu-le insuficient documentate și evazive. „Pe lângă vechile exemple aduse de Democrit, Epicur sau Lucrețiu și de toată școala atomistă – notează profesorul Savin – exemple ca bolile, moartea, cataclismele, molimele etc. ... modernii invocă multe alte exemple luate din lumea viețuitoarelor și care vor constitui dovezi eclatante de dizarmonie, precum: enormele cetacee fără dinți, adevărate colecții de monstruozități care abia se mai pot hrăni; rinocerul, cu cornul său cu totul inutil deasupra botului; acel okapi-african, amestec între zebră și girafă și care pare făcut din

[1309] *Apologetica rațional-duhovnicească*, p. 97.

trei părți cu totul dispersate etc.; alături de atâtea organe, unele abia schițate, altele atrofiate, iar altele fără nicio utilitate și care toate ar vădi lipsa de ordine și armonie din natură. Însă din toate aceste exemple ... *niciunul nu constituie un exemplu de dezordine în natură; ci, cel mult, lipsa de finalitate din ea*”.[1310]

III. Foarte aproape de argumentația hazardului, **teoria evoluției** se ridică, de asemenea, împotriva finalității existente în lume, promovând în locul iconomiei divine o „evoluție latentă și îndelungată a materiei și a forțelor inerente ei”. Ea afirmă drept iluzorii rațiunile nevăzute ale creației, încercând să demonstreze prin diverse teorii materialiste că „natura evoluează încet și numai anumite momente ale acestei evoluții pot fi considerate ca scopuri deja atinse sau care urmează să fie atinse în viitor. Nu se poate vorbi (prin urmare) de scopuri preexistente în lume, ci doar de adaptare a materiei și a vieții la anumite cerințe ale mediului”.[1311] Cu alte cuvine, Darwin socotea că, prin ideea de evoluție, „a descoperit o modalitate prin care natura produce impresia unui plan detaliat și complex, fără intervenția unui creator”. Având ca prioritate în principal conflictul dintre părți, prin teoria evoluției se „face abstracție de frumusețea și armonia lumii, care e dovadă a finalității universale și motiv de inspirație artistică, literară sau filosofică”.

Datorită caracterului ei limitat, teoria evoluției a născut mai mult controverse, nu numai pe plan teologic. Biologul Richard Dawkins, de pildă, contrariat de ideile lui Darvin, a alcătuit lucrarea „*Ceasornicarul orb*”. Justificarea sa „a fost aclamată ca o *respingere definitivă a argumentului existenței* unui plan, unul dintre cele mai vechi argumente aduse pentru existența lui Dumnezeu. Numeroși biologi de frunte înțeleg acum și predau evoluția folosind exact acești termeni, ei consideră ca evoluția subminează argumentul pentru Dumnezeu și discreditează ideea creștină confirm căreia omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”.[1312]În sfera mai nouă a cercetării biologice, împotriva darwinismului și implicit a teoriei evoluționiste stau Fracncisco Ayala, E.O. Wilson, Stephen Jay Gould sau Douglas Fufuyama. Ultimul dintre ei notează în manualul său despre „Evoluția

---

[1310] Ioan Gh. Savin, *Apologetica*, vol. II, p. 133.
[1311] *Apologetica raţional-duhovnicească*, p. 102.
[1312] Denish D’Souza, *Măreţiacreştinismului*, Ed. Imago dei, Oradea, 2011, p. 160.

Biologiei": „coroborând unele varietăți neîndrumate și fără scop cu procesele oarbe, neglijente ale selecției naturale, Darwin a făcut ca explicațiile teologice sau spirituale ale proceselor vieții să devină inutile".[1313] Acestea sunt rezumate de biologul William Provine, care afirma cu dezinvoltură că „*evoluția este cel mai important motor al ateismului*". Pe de altă parte, au existat și voci care au susținut că prin teoria darwinistă nu se aduce de fapt nici o lezare creștinismului. Între aceștia s-a numărat și biologul de la Harvard, **Asa Gray**, „*care a văzut evoluția nu ca pe o negare a creației lui Dumnezeu, ci ca o documentare a modului în care El a realizat*-o". Atitudinea lui a fost apreciată ulterior chiar de Darwin.[1314]

Teoria darwinistă caută, prin urmare, să arate că între om și maimuță există elemente genetice comune, generate de un strămoș comun. „*Omul... poartă încă în structura lui trupească pecetea de neșters a originii lui umile*", consemna biologul britanic.[1315] Chiar dacă nu *infirmă* existența lui Dumnezeu,[1316] darwinismul „slăbește puterea argumentului teleologic, explicând aceleași efecte fără să facă referire la Dumnezeu drept cauză a acestora".[1317] Această modalitate de abordare este vizibil străină de învățătura Bisericii. Astfel, din punct de vedere ortodox, omul este zidit „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu".[1318] În virtutea acestui fapt este așezat deasupra tuturor celorlalte viețuitoare. El este un „*microtheos*" sau „*microcosmos*", așa cum îl descrie Sfântul Maxim Mărturisitorul, urmărind logica Sfintei Scripturi. De aceea și Psalmistul spune: „Când privesc cerurile, lucrul mâinilor Tale, luna și stelele pe care Tu le-ai întemeiat, îmi zic: Ce este omul că-ți amintești de el? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el? Micșoratu-l-ai pe dânsul cu puțin față de îngeri, cu mărire și cu cinste l-ai încununat pe el. Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui".[1319]

Din perspectiva apologeticii ortodoxe, teoria evoluției are în mod clar o rezoluție hristologică. Părintele profesor Dumitru Popescu

---

[1313] Douglas Futuyma, *Evolutionary Biology*, Sunderland, MA, Sinauer Press, 1986, p. 3.
[1314] Denish D'Souza, *Măreţiacreştinismului*, p. 164.
[1315] Darwin, *The Descent of Man*, Chicago, University on Chicago Press, 1982, p. 507.
[1316] Unii creştini au socotit chiar că „Dumnezeu a creat mecanismul evoluţiei".
[1317] Nigel Warburton, *Filosofie- noţiuni fundamentale*, p. 18.
[1318] Fc. 1, 26.
[1319] Ps. 8, 4-6.

arată în acest sens că înțelegerea completă a fundamentului existenței noastre se împlinește în persoana Mântuitorului Iisus Hristos, care este „începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor”. „După mărturia Sfântului Ioan Evanghelistul, toate lucrurile văzute și nevăzute, de pe pământ și din cer, au fost create în Hristos, după voința Tatălui, prin puterea Duhului Sfânt. În planul veșnic al Tatălui, Hristos constituie, în Duhul Sfânt, centrul de gravitate al întregii creații. Această centralitate a lui Hristos, în relație cu cosmosul, a fost pusă în evidență pentru prima dată, de Sfântul Atanasie cel Mare, în reconstrucția cosmologiei antice, care amesteca binele cu răul în ființa universului și ridica obstacole de netrecut în calea întrupării Logosului”.[1320]

Din punct de vedere ortodox, înțelegem că argumentul teleologic nu poate fi înțeles decât în lumina marii cuvântări eshatologice a Mântuitorului, în care ni se arată că „trupul Său înviat va umple lumea și o va copleși. Această prefacere a creației în Duh va conferi lumii o frumusețe negrăită. Fața luminoasă a lui Hristos va lumina pe toți și pe toate. Lucrurile nu vor mai apărea ca independente de persoane, ci ca mediu de manifestare a iubirii lui Hristos și al persoanelor îngerești și omenești într-un pluralism al comuniunii desăvârșite”.[1321] ÎPS Părinte Mitropolit Irineu Popa amintește în acest sens că există într-adevăr o *dinamică hristologică* care gravitează perpetuu între „apropierea și venirea Împărăției, plinirea vremii și judecata finală”. În felul acesta, el afirmă că „Dumnezeu pune în mișcare lumea, în general, și persoana umană, în particular, determinându-le pe amândouă să se oglindească în viața și demersul lor eshatologic. De fapt cuvintele Domnului sunt și rămân adevăruri de viață față de care oricine trebuie să se raporteze, dacă vrea să rămână în taina acestei Împărății. În acest sens, Dumnezeu cheamă în Împărăția cerurilor lumea și pe fiecare persoană umană în parte. Dar, Împărăția însăși este în contradicție cu Împărăția lui satan și cu împărățiile lumii acesteia. De fapt, cu cât ne adâncim mai mult în cunoașterea acestei teme, cu atât mai mult problema importanței ei crește, deoarece lucrările lui Dumnezeu sunt lucrări ale Preasfintei Treimi și au ca primi chemați ai Împărăției pe toți oamenii sfinți și drepți, păcătoși și nefericiți ai lumii. Chiar dacă am defini Împărăția altfel, ea nu s-ar putea delimita

---

1320 Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, Ed. Nemira, București, 2001, p. 61.
1321 *Apologetica rațional-duhovnicească*, p. 107.

de aceștia din urmă, întrucât, adresându-se acestei lumi, ea începe pentru toți pe acest pământ și continuă în ceruri cu cei drepți în viața cea fericită. Deci, consecințele acestei Împărății sunt pentru om și fac parte din iconomia mântuirii Fiului lui Dumnezeu Înomenit, Care a venit în lume ca să mântuiască pe cel robit de moarte și de stricăciune. Așa că Împărăția cerurilor este importantă din faptul că orice om trebuie să o înțeleagă, s-o iubească și să urmeze chemarea sa de a fi moștenitor al acesteia, începând din lumea aceasta și continuând în ceruri”.[1322]

IV.6. Argumentul moral

Suma argumentelor raționale despre existența lui Dumnezeu este completată de *argumentul moral* sau „*argumentul jucătorului*” – denumit după logica pariului lui *Blaise Pascal*.[1323] Filosofia îi atribuie și „logica minunilor”, așezată în antiteză cu problematica răului. Mai concret, *argumentația morală* urmărește să demonstreze în baza unei legi sau a conștiinței naturale, sădite înlăuntrul sufletului omenesc, prin care este asigurată posibilitatea de a distinge între ceea ce este bine și ceea ce este rău. Pe aceste considerente se fundamentează strânsa legătură dintre *religie* și *morală*, aceasta din urmă *făcând*

[1322] † Dr. Irineu Popa, Mitropolitul Olteniei, *Ca toate să fie iarăşi reunite în Hristos, cele din ceruri şi cele de pe pământ*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014, p. 381-382.

[1323] Pornind de la suma tuturor argumentelor raţionale despre existenţa sau nonexistenţa lui Dumnezeu, cunoscute şi folosite în epoca sa, filosoful şi matematicianul francez **Blaise Pascal** (1623-1662) a elaborat o logică sub formă de „*pariu*”, cunoscută sub denumirea de „*argumentul jucătorului*”. Aşezându-se în pielea agnosticului, care socoteşte că nu există niciodată dovezi suficiente pentru a afirma cu precizie dacă există sau nu Dumnezeu, Pascal apelează dintru început la o raţionalitate pozitivistă. Astfel, „de vreme ce noi ştim dacă Dumnezeu există sau nu există, ne aflăm în aceeaşi situaţie ca un alergător înaintea unei curse sau ca un jucător înainte de a întoarce o carte la un joc de cărţi. Trebuie deci să ne evaluăm şansele. Dar, pentru un agnostic, este la fel de posibil ca Dumnezeu să existe, şi să nu existe. Prin urmare, el va sta deoparte, fără să ia nicio decizie. Argumentul spune însă că cea mai raţională strategie este aceea de a urmări să obţinem un câştig cât mai mare, păstrând în acleaşi timp şansa de a pierde cât mai puţin posibil: cu alte cuvinte, ar trebui să ne maximizăm câştigul posibil şi să minimizăm pierderea posibilă. Conform argumentului judecătorului, cea mai bună modalitate de a realiza acest lucru este aceea de a crede în Dumnezeu”. Prin această teorie, Pascal vrea să arate că dincolo de suspiciune, neîncredere, circumspecţie sau pura necunoaştere, alegerea între existenţa şi nonexistenţa lui Dumnezeu se decide prin ascultarea conştiinţei morale (vezi aici Nigel Warburton, *Filosofia*..., p. 32-33).

parte din însăși ființa religiei. Astfel, plecând de la ***ideea de libertate***, atât de pregnantă în convingerile morale ale omului, se poate spune că fundamentează și convingerile sale religioase. Scopul ei nu este numai cunoașterea lui Dumnezeu, ci și împlinirea poruncilor Sale, în fapt, realizarea binelui care este scopul autentic al legii morale în esența ei naturală. Prin urmare, „dacă morala urmărește fericirea omului, religia este suprema formă și garanția acestei fericiri, atât aici, cât și într-o viață viitoare. Din acest punct de vedere morala este atât de strâns legată cu religia, încât în creștinism face parte integrantă din ea".[1324]

Considerații cu privire la această manieră de înțelegere a realităților personale, interpersonale, naturale și implicit supranaturale, au existat din cele mai vechi timpuri. *Literatura antică* evidențiază sensibilitatea omului la realitățile transcendentale, pe care le identifică cel mai adesea ca necesități ale vieții sale. Astfel, s-a pus în mod natural întrebarea retorică „de unde ia conștiința aceste noțiuni, de unde-i vine autoritatea, de unde e legea morală, dacă nu de la Dumnezeu?". La rândul său, **Cicero**, unul din marii gânditori ai antichității, răspunde: „a fost întotdeauna convingerea oamenilor cu adevărat înțelepți că *legea morală* nu e ceva inventat de oameni sau introdus de popoare, ci ceva veșnic, de care trebuie să se conducă toată lumea. Ultima ei temelie e doar în Dumnezeu, care poruncește și oprește și această lege e așa veche ca duhul lui Dumnezeu". Cu alte cuvinte, „*legea morală*, ca expresie a binelui, nu e în conștiința omului produsul unei experiențe, ci este anterioară oricărei experiențe, încât ea aparține naturii umane în mod structural, constitutiv. Ea se găsește în natura umană ca un dat primar, prin ea făcându-se deosebire între bine și rău, între lăudabil și condamnabil, între merit și culpabilitate".[1325]

Legătura dintre legea morală, conștiința morală și sentimentul religios a trecut cu ușurință din convingerile lăuntrice spre manifestarea practică a vieții. Mitropolitul Irineu Mihăcescu aduce în acest sens o serie de exemple pentru *justificarea morală a existenței lui Dumnezeu*. „Între religie și morală, spune marele profesor, este așa de mare asemănare, că sunt multe fapte pe care nu știi cum să le caracterizezi: morale sau religioase. Așa, de pildă, refuzul lui Socrate de a se sustrage

---

[1324] Ioan Gh Savin, *Apărarea credinţei. Tratat de teologie apologetică*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 35.
[1325] Zăgrean, Tudoran, *Dogmatica ortodoxă,* p. 45.

condamnării la moarte pe nedrept,[1326] curajul cu care Giordano Bruno a suferit moartea pe rug, puterea de voință a lui Seneca de a-și deschide singur vinele în baie, prietenia dusă până la sacrificiu de sine dintre Oreste și Pilade etc., trebuie privite ca acte morale, că adică au fost săvârșite numai din motive raționale, sau trebuie socotite ca izvorând din convingerile lor religioase și prin urmare ca acte religioase? Tot astfel, iubirea intelectuală de Dumnezeu a lui Spinoza, apoteoza datoriei la Kant și a libertății la Hegel, eul universal al lui Fichte, convingerea nestrămutată a lui Nietzsche despre realitatea supraomului etc. au izvorât numai din adâncurile morale ale sufletului acestor cugetători, dintr-un sentiment pur moral, sau trebuie să admitem, că în sufletele lor a fost și un puternic, dar nedeslușit simț religios, care a stat la baza acestor idei și convingeri?".[1327]

Revenind la filosoful german Immanuel Kant, trebuie menționat că, în viziunea sa, argumentul moral, alături de cel teleologic, se recomandă cu cea mai mare credibilitate. În analiza sa, el pleacă de la antiteza bine-rău, virtute-viciu. Prin urmare, dacă realitatea imanentă nu oferă o valorificare corectă și echitabilă față de polii existenței omenești, cu siguranță, în baza postulatului unei lumi transcendente, guvernate de un judecător drept, balanța se echilibrează.

[1326] Întreaga epopee a *morţii lui Socrate* are la bază refuzul său de a se complace sentimentului politeist. În apologia sa, creionată ulterior de **Xenofon**, se evidenţiază adesea puterea lăuntrică prin care protofilosoful epocii antice a reuşit să-şi menţină verticalitatea înaintea morţii. Atitudinea sa este susţinută de convingerea că faptele săvârşite în viaţă sunt cel mai bun apărător înaintea morţii. „Cred că sunt vrednice de pomenire şi părerile pe care le-a avut Socrate, atât cu prilejul apărării sale, cât şi cu acela al morţii sale. Despre acest lucru au mai scris şi alţii şi toţi au redat măreaţa lui elocvenţă, de unde reiese în chip limpede că într-adevăr Socrate astfel a vorbit. Dar ei n-au arătat că Socrate socotea moartea mai presus decât viaţa, aşa că elocvenţa lui nu pare tocmai cuminte. Însă Hemogene, fiul lui Hipponic, era prietenul lui Socrate, şi ne-a spus despre aceasta lucruri care ne dovedesc că acea elocvenţă măreaţă era potrivită cugetării lui (Socrate). Văzându-l că vorbeşte despre orice, numai despre proces nu, i-a spus: «Socrate, n-ar fi nimerit să te gândești şi la apărarea pe care trebuie să-o ţii?» Iar acesta a răspuns mai întâi: nu ţi se pare că mi-am petrecut toată viaţa gândindu-mă la apărarea mea? Hermogene l-a întrebat apoi: «Cum aşa?» (Socrate a răspuns) - *Pentru că în toată viaţa mea n-am făcut nimănui niciun rău, ceea ce eu socotesc drept ccea mai frumoasă pregătire a apărării mele*" (Xenofon, *Apologia lui Socrate*, traducere de Şt. Bezdechi, Ed. Antet, s.a., p. 7).
[1327] Pr. prof. Irineu Mihălcescu, *Manual de Apologetică pentru uzul şcolilor secundare*, Ed. Cugetarea, Bucureşti, s.a., p. 21.

„Este firesc și logic, spune el, ca în lume dreptatea să aibă drept răsplată fericirea, cu alte cuvinte oamenii virtuoși să fie fericiți, în timp ce păcătoșii și vicioșii să fie nefericiți. Dar în lumea aceasta, acest raport între virtute și fericire, viciu și nefericire nu se realizează totdeauna. Dimpotrivă, se poate constata că adeseori oamenii virtuoși sunt nefericiți, în timp ce răii și vicioșii triumfă prin însăși răutatea lor. Mintea sănătoasă nu se poate împăca însă cu această situație, de aceea ea pretinde, postulează existența unei alte lumi, în care virtutea să fie totdeauna răsplătită, iar răul și viciul pedepsit. Dar pentru ca să se realizeze totdeauna acest raport, în lume trebuie să existe un judecător atotdrept, care să răsplătească pe fiecare după faptele sale. Acest judecător nu poate fi decât Dumnezeu”.[1328]

Teologul rus **Vladimir Soloviov** a îmbisericit necesitatea legalistă a lui Kant afirmând cu necesitate existența lui Dumnezeu ca „*Izvor binelui și bunătății*” pentru viața noastră. „Temelia lăuntrică a religiei, afirmă marele teolog, nu constă numai în faptul că noi recunoaștem că atârnăm de o putere nemăsurat mai mare decât a noastră, ci, luată în forma sa pură, conștiința religioasă este un sentiment de bucurie determinat de faptul că există o Ființă infinit mai bună decât noi și că viața și soarta noastră, precum și ceea ce există, atârnă de El și nu de un destin absurd. Această Ființă este Binele, real și perfect, Singurul care are totul în Sine”.[1329] De aici ajungem la o certificare completă asupra **calității inascente a legii morale**, resort indispensabil în susținerea și promovarea *sentimentului religios* ca „potențare a cunoașterii lui Dumnezeu”.[1330] „Dorirea binelui – spune teologul grec **Georgios Mantzaridis** – este înnăscută omului. Acesta o dovedește și dezgustul pe care îl simte față de rău. De altfel, binele este totdeauna frumos, pe când răul urât. Dar unde se află binele, cum îl descoperă omul și cum se face părtaș de el?... Binele nu trebuie căutat ca idee, pentru că nu poate fi idee; trebuie căutat ca realitate, căci doar ca realitate poate intra în legătură cu omul și cu viața lui. Mai mult, binele nu trebuie căutat în afară – sau, cel puțin, doar în afara – lumii. Pentru că de s-ar afla doar în afara lumii, i-ar fi inaccesibil și

---

[1328] Zăgrean, Tudoran, *Dogmatica Ortodoxă*, p. 46-47.

[1329] Vl. Soloviov, *La justification du Bien. Essai de philosophie morale*, Aubien, Edition Montaigne, Paris, 1939, p. 166.

[1330] A se vedea aici studiul nostru *Potenţarea apologetică a sentimentului religios în perspectiva cunoaşterii lui Dumnezeu,* în **MO**, 5-8/2015, p. 138-159.

nefolositor. În cazul acesta lumea nu l-ar putea simți și trăi. Prin urmare, binele trebuie să se afle înlăuntrul lumii, dar și înlăuntrul omului”. Mai departe, profesorul grec evaluează caracterul inascent al legii morale în lumina învățăturii de credință a Bisericii, ajungând astfel la noțiunea „bine personal”. „Dumnezeu este binele. Dumnezeu, Cel ce singur este bun (binele primordial și propriu-zis), Cel ce are ca ființă bunătatea, nu Se află doar în afara lumii, ci înlăuntrul ei. Mai mult, nu Se află înlăuntrul lumii, dar și înlăuntrul fiecărui om. În sfârșit, Se oferă tuturor oamenilor, căci toți sunt făpturi «după chipul și după asemănarea» lui Dumnezeu, iar faptul de a și-L însuși devine pricina împlinirii lor și, de asemenea, a legăturii dintre ei”. [1331]

IV.7. Considerații biblioco-patristice

Din punct de vedere scripturistic, *legea morală naturală* își justifică dintru început existența în conștiința omului. Această ***calitate inascentă*** a sa, despre care amintim mai sus, „*este izvorâtă din veci din nemărginita înțelepciune și voie dumnezeiască, după care făpturile au să se îndrepte spre împlinirea scopului dat lor*”.[1332] Despre această lege cartea Pildele lui Solomon ne spune că „a fost întemeiată din veci, înainte de facerea lumii”.[1333] La rândul său, Sfântul Apostol Pavel, vorbind despre rânduiala morală a neamurilor, afirmă că „*păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii, aceștia, neavând lege, își sunt loruși lege, ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conștiinței lor și prin judecățile lor, care îi învinovățesc sau îi și apără*”.[1334] Apostolul neamurilor vede această sensibilitate ca pe ceva unic, o specificitate a omului rațional, activă chiar și atunci când este departe de adevăr. Legea și conștiința morală[1335] este,

---

[1331] Georgios Mantzaridis, *Morala creştină*, traducere Diac. drd. Cornel Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2006, p. 12-13.

[1332] *Învăţătura de credinţă creştină ortodoxă*, tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod al BOR şi purtarea de grijă a PF Justinian, Patriarhul României, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1952, republicată în 2010 la Ed. Credinţa Strămoşească, p. 423.

[1333] Pilde 8, 23.

[1334] Rom. 2. 14-15.

[1335] Prezente şi lucrătoare în structura lăuntrică a sufetului omenesc, legea şi conştiinţa morală se diferenţiază prin câteva aspecte sensibile de manifestare. Astfel, dacă legea morală îmbracă de cele mai multe ori un caracter impersonal şi universal, „conştiinţa morală are un caracter personal şi subiectiv, fiind organul de cunoaştere

în consecință, barometrul lăuntric al faptelor bune. „Când ascultă de ea, atunci mărturia cugetului său, după ce se cercetează pe sine, îl dezvinovățește, iar când nu ascultă, aceeași mărturie a cugetului, îl învinovățește”. Iată de ce, când vorbește despre cele duhovnicești, Sfântul Ioan Gură de Aur are în primul rând în minte conștiința morală, atribuindu-i totodată un conținut pedagogic. „*Dumnezeu a dat omului o conștiință și o cunoștință neînvățată, despre bine și rău* - spune Sfântul Părinte - *așa că noi nu mai trebuie să învățăm că desfrânarea este ceva rău și cumpătarea ceva bun; noi aceasta o știm înainte, și anume de la început*”.[1336] Alterarea rațiunii teonome și transferarea spre câmpul unei autonomii raționale, pe care nici măcar legea sau conștiința morală nu o mai pot birui, se datorează în primul rând **păcatului strămoșesc**. El strică relația armonioasă care exista între Dumnezeu și creație, generând consecințe grave în spectrul cosmologic și moral al existenței: omul și-a pierdut nevinovăția primordială, chipul lui Dumnezeu s-a alterat în el, voința sa a fost pervertită, s-a nimicit armonia dintre suflet și trup, întreaga natură a încetat să asculte de glasul omului așa cum făcuse în Rai, pământul a fost blestemat să rodească „spini și pălămidă”, iar protopărinții au fost condamnați ca prin „sudoarea frunții să-și câștige traiul”. Iată prin urmare de ce, având în vedere legea morală naturală și puterea ei de manifestare, Sfântul Apostol Pavel spune: „*Fiindcă știu că nu locuiește în mine, adică în trupul meu, ce este bun. Căci a voi se află în mine, dar a face binele nu aflu; Căci nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârșesc*”.[1337]

Odată cu Întruparea Mântuitorului Hristos această realitate se schimbă radical: blestemul este înlocuit de binecuvântare, discordia este redusă la tăcere și în locul ei este așezată armonia pentru întregul cosmos, preocupările autonome ale existenței sunt date la o parte pentru alternativa binecuvântatei teonomii raționale. Tocmai pentru a consolida această legătură, Biserica a stabilit o rânduială cu mult mai

---

şi manifestare a legii morale în fiecare om. Cu ajutorul conştiinţei morale, omul este în stare să judece şi să aprecieze – prin prisma legii morale – fiecare caz în parte din existenţa lui şi a semenilor săi, şi aceasta în sensul încadrării cazului respectiv în ideea de bine sau concordanţei lui cu cerinţele legii morale” (Zăgrean, Tudoran, *Dogmatica ortodoxă*, p. 46).

[1336] Sf. Ioan Gură de Aur, *Ad. populumantiocheum*, Cuv. 12, Migne, PG XLIX, col. 431.

[1337] Rom. 7, 18-19.

înaltă decât încercările singurale, desprinse din autonomia argumentelor raționale. S-a ivit astfel ***o nouă raționalitate***, deosebită de conceptualitatea teologiei scolastice sau de speculațiile tehnicizate din domeniul științei, cu menirea unei *mărturisiri comunitare pentru viața credincioșilor*. Este vorba de dimensiunea duhovnicească a rațiunii, probată și ***altoită în logica Sfintelor Taine***. Este, prin urmare, logic să argumentăm această ***dimensiune liturgică a apologeticii*** creștine, plecând de la retorica întrebării „*ce gândește și ce nu gândește rațiunea?*”.

În consecință, teologia ortodoxă nu respinge considerațiile morale cu privire la existența lui Dumnezeu, „însă subliniază constant că experiența eclesială nu se reduce la morală, trăirea religioasă nu se epuizează în cadrul unor coduri etice. *Morala autonomă* rămâne străină de comunicarea trăită personal și comunitar în interiorul comunității euharistice. Viața întru Hristos cuprinde și depășește morala, care fără dimensiunea experiențială a credinței vii poate sfârși ca adeziune la morala naturalistă”.[1338]

IV.8. Adeziunea duhovnicească la Adevăr

Sintetizând întreaga dinamică gnoseologică a teologiei apusene, pr. prof. Dumitru Popescu identifică trei etape fundamentale cu privire la dezvoltarea acesteia: 1. ***Scolastica medievală***, constituită pe logica argumentării aristotelice, „care ignora mișcarea lumii și punea accentul pe imutabilitatea naturii divine, uitând că Dumnezeu este persoană care Se mișcă rămânând nemișcată”; 2. ***Epoca luminilor*** sau „opoziția teoretică între lumea fenomenală, care se mișcă, și lumea numenală, nemișcată”; 3. ***Postmodernismul***, „care militează pentru deconstrucția concepției medievale sau moderne despre Divinitate, om și cosmos și sfârșește cu neoateismul contemporan”.[1339] Din perspectiva apologeticii ortodoxe, aceste trei etape sunt însoțite de o *logică relațională*. În acest sens, înțelegem faptul că argumentația rațională pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, desfășurată în spirit autonom, pe linia *unei conceptualizări ascendente*, a atras după sine mai întâi separarea celor două planuri existențiale (*fenomenal* și *numenal*), atingând în cele din urmă indiferența *nihilismului contemporan*. Se ajunge astfel la confirmarea eșecului încercărilor autonome

---

[1338] Adrian Lemeni, *Apologetica Ortodoxă*, p. 278.

[1339] Vezi: *Apologetica rațional-duhovnicească*, p. 124.

de cunoaștere, fără aplicabilitate practică, fond duhovnicesc sau ancorare în viața liturgică.

Analizând cele de mai sus în lumina apologeticii ortodoxe trebuie evidențiat imperativul poziționării noastre liturgice față de încercările vremii. Specificul tradiției noastre ortodoxe este negreșit unul de taină, mistagogic ancorat în pregătirea perpetuă a întâlnirii cu Hristos. De aceea, în contraponderea paradoxurilor autonomiei raționale, apologetul și gânditorul creștin Petre Țuțea așeza de fiecare dată „finalitatea religioasă”, cu toate beneficiile ei. „Omul autonom, spune Țuțea, e iluzoriu, fiindcă sau e sub imperiul transcendenței, și atunci este religios, sau e sub imperiul naturii, și atunci e materialist. Autonomia umană nu poate fi concludentă, adică omul nu este ființă liberă dacă nu are finalitate religioasă, deoarece, chiar dacă descoperi un leac împotriva cancerului și ești un mare binefăcător pentru omenire, nu te deosebești de vulpe și de elefant dacă te consideri absolut muritor, adică dacă apari și dispari în mod absolut. În știință și tehnică întâlnești la orice pas utilul, comodul, socialul și mintalul, da’ nicăieri adevărul solator. Adevărul absolut nu poate fi gândit decât teologic, deoarece numai teologul vehiculează cu el în mod dogmatic și ritualic”.[1340] Complexitatea și multitudinea întrebărilor existențiale nu se deliberează în niciun caz autonom. Fără conștiința religioasă, prezența de spirit a omului modern înaintea „neprevăzutului” nu se deosebește cu nimic de cea a unui primitiv, care se înspăimântă de fenomenele naturale. „Fără credință, mai spune Petre Țuțea, viața universală ar fi un pustiu dezgustător și de nesuportat. Nu ești liber și senin decât în Biserică sau păstrând în tine imaginea ei și a preotului. Toți ateii sunt jalnici. Ei renunță la absolut, limitându-se la ei înșiși. Un savant ateu, care se bazează doar pe supoziții, se deosebește de vulpe doar prin faptul că vorbește articulat și face supoziții... Dacă adevărul există, atunci trebuie să fie unul, iar pe acesta îl afli trăind, prin credință... Babele evlavioase merg la absolut rugându-se, iar filosoful trăncănind silogisme”.[1341]

Depășirea stadiului raționării autonome se realizează în primul rând prin raportarea noastră completă la Persoana și lucrarea Mântuitorului Hristos, „*Cuvântul lui Dumnezeu Cel întrupat, cale spre viață*

[1340] Radu Preda, *Jurnal cu Petre Ţuţea*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 141.
[1341] Ibidem, p. 143.

și, prin aceasta, lumina și adevărul descoperit nouă”.[1342] În consecință, calea spre viața cea duhovnicească și cunoașterea Adevărului Personal se dobândește prin „***îndumnezeirea noastră prin har***”. În felul acesta, Fiul lui Dumnezeu Înomenit luminează desăvârșit voința noastră de a-i urma și, El Însuși făcându-se cale a noastră, „ne dă puterea să ne însușim viața Lui”. „În acest scop, spune pr. prof. Dumitru Stăniloae, El sălășluiește în noi la Botez, sau ne sălășluim în El. Astfel, Sfântul Apostol Pavel spune: «Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat»[1343] sau «Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește întru mine».[1344] Totuși, trebuie să voim și noi să fim în El și El în noi. Și voirea aceasta a noastră se arată în faptele noastre, ca împlinire a poruncilor, sau a voii Lui, în ceea ce arată răspunsul iubirii noastre la iubirea Lui. Astfel, Însuși Iisus Hristos a spus: «De veți păzi cuvintele Mele, rămân în voi... și voi veți rămâne în iubirea Mea. Și cel ce rămâne în Mine și eu în el, acela aduce roadă multă, căci fără de Mine nu puteți face nimic».[1345] ***Cel ce crede este în Hristos***, sau are pe Hristos în sine de la Botez, aflându-se ca o mlădiță în viță și împărtășindu-se de viața lui roditoare”.[1346]

Iubirea Mântuitorului Hristos, încălzită permanent de lucrarea harului izvorât din Sfintele Taine ale Bisericii, constituie remediul față de egoismul și nepăsarea unei societăți secularizate, plină de egoism și întuneric.[1347] Primind această binecuvântare, trupul omului credincios devine vehicul al harului dumnezeiesc, sălaș și mediu de manifestare a puterilor Sale. În această stare noi înaintăm spre cunoașterea ***Adevărului***, cu certitudinea că drumul nostru în această descoperire este călăuzit și luminat de Hristos. Numai așa putem fi în stare să depășim tendințele autonome de cunoaștere, să lăsăm în urmă deșertăciunile lumii și întunericul „culturilor atee”, socotite de mulți a fi adevărata „lumină, rațiune și cunoaștere”. „**Singurul Hristos**

[1342] *Cf*. In. 14, 20: „În ziua aceea veţi cunoaşte că Eu sunt întru Tatăl Meu şi voi în Mine şi Eu în voi”; Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, p. 71.

[1343] Gal. 3, 27.

[1344] Gal. 2, 20.

[1345] In. 15, 5, 7, 10.

[1346] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, p. 72.

[1347] „Iar cel ce urăşte pe fratele său este în întuneric şi umblă în întuneric şi nu ştie încotro se duce, pentru că întunericul a orbit ochii lui” (I In. 2, 11).

este Adevărul, fiindcă singur El, ca Dumnezeu cel venit la noi în trup, este calea care ne duce la viața nesfârșită. El este «Calea, Adevărul și Viața». El este Calea, pentru că este Adevărul și Viața; El este Viața, pentru că este Adevărul. El este Singurul în care avem viață adevărată, în care credința se unește cu Creatorul. Cei ce-L neagă pe El ca viață adevărată, cei ce-L neagă pe El ca singură cale spre viața adevărată, afirmă minciuna și moartea drept adevăr. Și cel care ispitește pe oameni spre această minciună și continuă să o susțină este diavolul. El afirmă lumea aceasta ca ultimă realitate, nearătând o cale spre Dumnezeu, ca deosebit de lume, ci conduce, prin minciuna lui spre moarte, în care cei ce-i slujesc lui se află, în parte încă de acum, dar pot să scape de ea înainte de a muri cu trupul, fapt prin care își pot arăta imitarea lui Hristos".[1348]

[1348] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii şi îndumnezeitorul omului,* p. 80.

V. VALORIFICAREA LITURGICĂ A RAȚIONALITĂȚII TEONOME ÎN BISERICĂ, PRIN SFINTELE TAINE ȘI IERURGII

Datorită păcatului strămoșesc raportul dintre Dumnezeu și creația Sa a suferit consecințe grave: omul și-a pierdut nevinovăția primordială, chipul primordial s-a alterat într-însul, voința i-a fost pervertită, s-a nimicit armonia dintre suflet și trup, întreaga natură a încetat să asculte de glasul omului așa cum făcuse rânduit odinioară în Rai, pământul a fost blestemat să rodească „spini și pălămidă", iar protopărinții au trebuit ca prin „sudoarea frunții să-și câștige traiul". Odată cu Întruparea Mântuitorului Hristos realitatea cosmologică dobândește valențe noi: în locul blestemului vine binecuvântarea, în locul discordiei este readusă armonia pentru întregul cosmos. Pentru consolidarea și propășirea acestei legături, Biserica a orânduit o logică, mult mai profundă decât încercările singulare desprinse din autonomia argumentelor raționale, justificată de data aceasta liturgic. În această lumină, plină de comuniunea și lucrarea harică, omul se poate descoperi într-o ***nouă raționalitate***, deosebită de conceptualitatea teologiei de școală. Perspectiva pe care o oferă este în primul rând experimentală, raportată direct la viața omului, spre folosul devenirii sale duhovnicești. Din punct de vedere apologetic, perspectiva liturgică de raționalizare completează menirea ortodoxă a unei *mărturisiri comunitare pentru și spre folosul întregii noastre existențe*.

Este logic să argumentăm această dimensiune liturgică în valențele ei apologetice, plecând de la retorica întrebării „*ce gândește și ce nu gândește rațiunea?*". Vizând în mod direct această problematică, teologul francez **Jean-Luc Marion** vorbește într-una din lucrările sale, recent traduse în limba română, „*Despre raționalitatea revelației și iraționalitatea credincioșilor*".[1349] „Ce anume înseamnă o mai înaltă rațiune? – se întreabă el. Dacă prin ea înțelegem faptul de a cere raționalității științelor contemporane să ajungă să gândească

[1349] Jean-Luc Marion, *Despre raţionalitatea Revelaţiei şi iraţionalitatea credincioşilor*, traducere românească de Maria-Cornelia Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2014, 244 p.

divinitatea, e vorba de o cerință absolut inacceptabilă. Mai întâi pentru științe, care nu pretind niciodată (sau, cel puțin, putem spera în mod rezonabil astăzi) să ajungă la o cunoaștere absolută a lumii, nici la cunoașterea dimensiunii ei eventual divine. Apoi pentru credință, întrucât s-ar aduce astfel o ofensă transcendenței lui Dumnezeu, *pe care nu-L cunoaștem decât necunoscându-L*: căci *lucrul ultim al cunoașterii umane despre Dumnezeu e să știe că nu-L știe pe Dumnezeu, întrucât cunoaște că atunci ceea ce este Dumnezeu depășește tot ceea ce înțelegem despre El*".[1350] În pledoaria sa, teologul francez susține că legătura dintre abordările raționale, fie ele chiar și de tip „*intelectual catolic/creștin*", și etosul bisericesc se întreține permanent și obligatoriu prin iubire. „Doar sfântul reformează Biserica pentru că o iubește, în timp ce «intelectualul creștin» nu o iubește, ba chiar uneori o urăște. Dar pentru a putea iubi Biserica mamă și învățătoare, *mater et magistra*, trebuie să iubești pur și simplu. Or numai viața în Hristos, pentru noi botezații, viața în Biserică ne învață să iubim. Prin urmare, pentru a iubi Biserica trebuie să rămânem în ea, așa cum pentru a rămâne în ea trebuie să o iubim: acest cerc hermeneutic interzice saltul în afara Bisericii, singurul care, permițându-i să o critice ca pe o străină sau o dușmană, îl întronizează pe «intelectualul catolic»".[1351]

Plecând de la definirea social-religioasă a polisului grec și ulterior a primelor comunități creștine, termenul de *Ekklesia*[1352] s-a deplasat progresiv spre întărirea profilului comunitar al noii viețuiri în Hristos, definind „ansamblul de oameni ce doreau să coexiste având ca obiectiv comun strădania ca existența lor să se desfășoare conform adevărului: să realizeze prin coexistența lor *modul de viață ce nu cunoaște limitările degradării morale*". Astfel, de la dialogurile filosofice, pe care înțelepții Eladei le purtau în celebra „agora", *Ekklesia* a dobândit fundament liturgic, imprimând specificitatea *măr-*

[1350] „*Illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere*" (Toma D'Aquino, *De Potentia*, q. 7, a.5, ad 14, apud Ibidem, p. 18).

[1351] Ibidem, p. 115.

[1352] De la grecescul *εκκλησια, -ας* şi latinescul *ecclesia, -ae*, care înseamnă adunare prin apel, loc de reuniune pentru o întâlnire importantă, grup larg de discuţie şi adunare (T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Twelve Profets), Peters, Louvain, 1993, p. 71; Anatole Bailly, *Abrege du dictionnaire Grek-Francais*, Hachette, p. 268).

turisirii adevărului eclesial în comunitate.[1353] Această logică sau raționalitate eclesială este potențată în viața creștinului botezat prin lucrarea energiilor necreate, astfel încât putem vorbi despre o „antropologie ortodoxă cu profund caracter pnevmatologic". Prin urmare, „ținem să precizăm de la bun început că **legătura dintre Dumnezeu, om și Biserică în Hristos**, se realizează prin Duhul Sfânt ca izvor al luminii necreate care se revarsă în Biserică și cosmos de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul, pentru ca în Duhul și prin Fiul, credincioșii să aibă acces la Părintele ceresc".[1354]

Sinteza teologică a credinței ortodoxe este cuprinsă fără îndoială în dogma eclesiologică. Dincolo de a fi socotită o instituție vremelnică, Biserica este „viața cea nouă împreună cu și în Hristos, transformată prin Sfântul Duh". Prin urmare, părintele **Serghei Bulgakov** este convins că „numai în Biserică se descoperă taina lui Dumnezeu, a lucrării Sale, a iubirii Sale; în Biserică este posibilă creșterea în credință și cunoaștere". Ea împlinește desăvârșit biruința asupra morții, vestită de „lumina învierii Mântuitorului Hristos". În calitatea sa de „Trup tainic al Domnului", ea este deopotrivă „o viață în Sfânta Treime", căci „Trupul lui Hristos trăiește în Hristos și prin aceasta el trăiește în Sfânta Treime. Hristos este Fiul. În El noi învățăm să cunoaștem pe Tatăl, suntem apropiați de Dumnezeu, către care strigăm «Tatăl nostru»".[1355]

La rândul său, părintele **Alexander Schmemann** evocă taina Bisericii în concordanță cu definiția Sfântului Ignatie Teoforul, afirmându-o ca „*unitate de credință și iubire*". „Tainele Botezului și Mirungerii, spune reputatul teolog, ne introduc în viața Bisericii. Botezul este nașterea noastră la o nouă viață; Sfânta Mirungere ne consacră ca slujitori ai lui Dumnezeu împreună cu toți ceilalți

---

[1353] „Dacă pentru greci, adaugă Ch. Yannaras, adevărul era logica (dată şi neexplicată) relaţiilor ce constituie armonia universală, pentru creştini acesta este modul acelor relaţii ce eliberează existenţa de necesităţile, limitările sau predeterminările naturii sau substanţei. Şi în ambele accepţiuni ale evenimentului eclesial (antice greceşti şi creştine), exista un ax metafizic foarte clar: raportarea şi urmărirea unui mod de *existenţă conform adevărului*. Nu exista un caracter religios. *Ekklesia* grecilor se reunea în *agora*, cea a creştinilor la o *cină* ţinută într-o locuinţă privată" (Christos Yannaras, *Contra religiei*, traducere din greacă de Tudor Dinu, prefeţă de Sorin Dumitrescu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2011, p. 41).
[1354] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Ed. Diogene, s.a., p. 62.
[1355] Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, traducere de Nicolae Grosu, Ed. Paidea, Sibiu, 1997, p. 7-8.

membri ai Bisericii, în Taina Euharistiei noi reînnoim darul unității, prin oferirea unei singure jertfe și prin împărtășirea dintr-o singură Pâine și un singur Potir. În ciclurile liturgice zilnice, săptămânale și anuale, Biserica umple timpul cu amintirea lui Hristos. Prezența Lui și harul Duhului Sfânt cuprind toate laturile vieții noastre. Concluzionând, prin cultul divin o comunitate umană (*parohia*) se realizează pe ea însăși ca Biserică, aceasta însemnând, ca o nouă unitate, ca și cunoaștere a lui Dumnezeu și împărtășire cu El".[1356]

În consecință, experiența eclesial-mărturisitoare a Apologeticii Ortodoxe s-a sprijinit dintotdeauna pe experierea liturgică a Adevărului Înomenit. De aceea, în dorința promovării caracterului teonom al logicii sale, se socotește îndeosebi raționalitatea practică a Sfintelor Taine, a Liturghiei și implicit a Ierurgiilor drept cea mai potrivită argumentație pentru susținerea adevărurilor revelate. Fără aceste pârghii, apologetica riscă să devină „un discurs ideologic sau argumentativ bazat pe exersarea unei rațiuni autonome în raport cu viața Bisericii".[1357] Ținând cont de aceste aspecte, vom încerca să evidențiem pe larg principalele coordonate apologetice desprinse din frumusețea mistagogiei ortodoxe.

V.1. Despre Biserică în Sfânta Scriptură și la Sfinții Părinți

Analizând dimensiunea biblică a termenului de *Ekklesia* (sau în alte locuri *Basileia*), acesta se identifică prin locașul închinat divinității, casa lui Dumnezeu, „*casa Tatălui ceresc*".[1358] **Mântuitorul Iisus Hristos** folosește termenul de *Basileia* de două ori, de fiecare dată arătând veșnicia și infailibilitatea Noii Sale Temeluiri, ridicată pe piatra credinței, pe care „*nici porțile iadului nu o vor birui*".[1359] Într-însa se lămurește orice judecată și prin ea se descoperă dreptatea și Adevărul lui Dumnezeu. „De-ți va greși ție fratele tău, spune Domnul, mergi, mustră-l pe el între tine și el singur. Și de te va as-

---

[1356] Pr. Alexander Schmemann, *Liturghie şi viaţă. Desăvârşirea creştină prin intermediul experienţei liturgice*, traducere Viorel Sava, Basilica, Bucureşti, 2014, p. 32-33.

[1357] *Apologetica Ortodoxă*, p. 65.

[1358] Cf. In. 14, 1-2: „Să nu se tulbure inima voastră; credeţi în Dumnezeu, credeţi şi în Mine. În casa Tatălui Meu multe locaşuri sunt. Iar de nu, v-aş fi spus. Mă duc să vă gătesc loc".

[1359] Cf. Mt. 16, 18: „Şi Eu îţi zic ţie, că tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea şi porţile iadului nu o vor birui".

culta, ai câștigat pe fratele tău. Iar de nu te va asculta, ia cu tine încă unul sau doi, ca din gura a doi sau trei martori să se statornicească tot cuvântul. Și de nu-i va asculta pe ei, spune-l Bisericii; iar de nu va asculta nici de Biserică, să-ți fie ție ca un păgân și vameș”.[1360]

Pe de altă parte, **Sfântul Apostol Pavel**, vorbind despre *templul lui Dumnezeu*, afirmă următoarele: „*Deci, dar, nu mai sunteți străini și locuitori vremelnici, ci sunteți împreună cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu, zidiți fiind pe temelia apostolilor și a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuși Iisus Hristos. Întru El, orice zidire bine alcătuită crește ca să ajungă un locaș sfânt în Domnul, în Care voi împreună sunteți zidiți, spre a fi locaș al lui Dumnezeu în Duh*”.[1361] Totodată, în Epistola a doua către Corinteni, el spune că „*dacă acest cort, locuința noastră pământească, se va strica, avem zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mână, veșnică, în ceruri. Căci de aceea și suspinăm, în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm cu locuința noastră cea din cer, dacă totuși vom fi găsiți îmbrăcați, iar nu goi. Că noi, cei ce suntem în cortul acesta, suspinăm îngreuiați, de vreme ce dorim să nu ne scoatem haina noastră, ci să ne îmbrăcăm cu cealaltă pe deasupra, ca ceea ce este muritor să fie înghițit de viață. Iar Cel ce ne-a făcut spre aceasta este Dumnezeu, Care ne-a dat nouă arvuna Duhului. Îndrăznind deci totdeauna și știind că, petrecând în trup, suntem departe de Domnul, căci umblăm prin credință, nu prin vedere, avem încredere și voim mai bine să plecăm din trup și să petrecem la Domnul. De aceea ne și străduim ca, fie că petrecem în trup, fie că plecăm din el, să fim bineplăcuți Lui. Pentru că noi toți trebuie să ne înfățișăm înaintea scaunului de judecată al lui Hristos, ca să ia fiecare după cele ce a făcut prin trup, ori bine, ori rău*”.[1362] Tot Sfântul Apostol Pavel ne spune că „*Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărui mântuitor și este*”.[1363] De aici se înțelege că „cine se unește cu Hristos, se unește cu Biserica. Numai așa există Biserica în măsura în care este templul Duhului Sfânt, așa cum creștinul botezat și uns este templu al Duhului. Iar Duhul Sfânt este Duhul Adevărului, Care dăruie Bisericii

---

[1360] Cf. Mt. 18, 15-17.
[1361] Ef. 2, 19-22.
[1362] II Cor. 5, 1-10.
[1363] Ef. 5, 23; I Tim. 2, 5.

harisma adevărului, făcând din ea «*stâlpul și temelia Adevărului*».[1364] De aceea, Biserica lui Hristos ca atare nu poate să cadă, este infailibilă, pe când comunitățile individuale sau generațiile de creștini pot greși și au greșit în cursul istoriei”.[1365] Prin urmare, „**sensum fidelium** este absolut necesar pentru decizii și atitudini care reclamă **status confessiones**: «*apostolii, preoții, cu consensul întregii Biserici*»”.[1366] Acest lucru este confirmat, de asemenea, de Apostolul Neamurilor, care afirmă că „*dacă este vreo chemare în Hristos, un îndemn la iubire, o comuniune în Duhul, un dor de apropiere și de îndrumare, faceți-mi bucuria de a gândi la fel, având aceeași dragoste, un singur suflet, aceeași cugetare*”.[1367]

Păstorul lui Herma, unul dintre Părinții Apostolici, subliniază dimensiunea simbolistico-mistică a Bisericii universale, asemănându-o cu o venerabilă doamnă, „*creată înainte de toți*”, pentru care „*a fost creată lumea*” și cu un „*turn înalt clădit pe ape din pietre pătrate strălucitoare*”.[1368] Iată ce spune în acest sens: „*Turnul se construia în formă pătrată de cei șase tineri, care veniseră cu venerabila Doamnă. Alți mii și mii de bărbați aduceau pietre, unii din adânc de ape, alții de pe pământ și le dădeau celor șase tineri; aceea le luau și le zideau. Tinerii puneau toate pietrele scoase din adânc de ape la zidire așa cum erau, că se potriveau și se uneau desăvârșit cu celelalte pietre; și așa se lipeau unele de altele, că nu se vedea unirea lor, încât clădirea turnului părea făcută ca dintr-o singură piatră. Din celelalte pietre, aduse de pe uscat, pe unele le aruncau, pe altele le puneau la clădire, iar pe altele le sfărâmau și le aruncau departe de turn. Alte multe pietre stăteau în jurul turnului și nu erau folosite de tineri la clădire; unele din ele erau sfărâmicioase, altele cu crăpături, altele ciuntite, altele albe și rotunde, și nu se potriveau la zidire. Vedeam alte pietre aruncate departe de turn, care se rostogoleau pe drum, dar nu rămâneau în drum, ci porneau din drum rostogolindu-se spre un loc anevoios de umblat; altele cădeau în foc și ardeau; altele cădeau*

[1364] Cf. I Tim. 3, 15.

[1365] Pr. prof. Ioan Bria, *Comentariu la Catehismul Ortodox. 12 sinteze catehetice*, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2000, p. 97.

[1366] Ibidem.

[1367] Filipeni 2, 1.

[1368] Herma, *Păstorul*, 2, 4, 1, *Scrierile Părinţilor Apostolici*, **PSB** I, trad. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti 1979, p. 232.

aproape de ape, dar nu puteau să se rostogolească în apă, deși voiau să se rostogolească și să intre în apă".[1369]

Origen este cel care așază „bazele gândirii mistagogice propriu-zise". În gândirea sa, „misterul fundamental al lui Hristos-Logosul se manifestă în același timp în cosmos, în Scriptură și în Trupul lui Hristos care este Biserica și Euharistia/Liturghia ei".[1370] După didascalul alexandrin, Logosul Înomenit și Euharistic este Cel prin Care omul se ridică la cunoașterea Adevărului și mărturisirii eclesiale. „Căci dacă numai împărtășindu-ne de El,[1371] putem învia și ne putem lumina, suntem păstoriți ori călăuziți împărătește, e limpede că tot printr-un har dumnezeiesc devenim ființe raționale (*logikoi*), pentru că El fiind Logos și Înviere smulge tot ce este irațional și pieritor în noi".[1372]

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, unul dintre cei mai de seamă Părinți Apologeți ai Bisericii primare, integrează contextul eclesial în comuniunea primelor forme de manifestare ale Liturghiei creștine. Din însemnările sale am moștenit două valoroase descrieri asupra Euharistiei creștine.[1373] Foarte important din punct de vedere apologetic, în legătură cu tema noastră, este cadrul pe care Sfântul Părinte îl prezintă ca perspectivă propice pentru mărturisirea cea dreaptă și creștere în credință. Rațiunea, evident teonomă, a marelui apologet se dublează mistagogic aplicând practic necesitatea participării la Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie. În felul acesta, Sfântul Iustin le vorbește păgânilor despre **viața cea nouă** ce se poate dobândi numai în Hristos și în Biserică. „Existența noastră inițială nu a depins de noi, dar el ne convinge și ne aduce la credința de a alege să urmăm cele plăcute Lui, prin *puterile raționale* pe care ni le-a dăruit. Și credem că este în interesul tuturor oamenilor de a nu fi împiedicați

---

1369 Idem, 3, 2, 4-9.

1370 Diac. Ioan I. Ică jr, *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine. Studii şi texte*, Ed. Deisis, Sibiu, 2011, p. 21.

1371 Cf. Evr. 3, 14.

1372 Origen, *Comentariu la Evanghelia după Ioan.* Cartea I, cap. XXXVII, 268, traducere, note şi studii de Cristian Bădiliţă, Institutul European, Iaşi, 1995, p. 85.

1373 Sfântul Iustin descrie gradual adeziunea omului la viaţa în Hristos, prin Sfânta Euharistie. El aminteşte în acest sens despre perioada *Euharistiei post-baptizmale* (*Apologia* I, cap. LXV) şi apoi despre cea a *Euharistiei duminicale* (*Apologia* I, cap. LXVI) – vezi aici Sf. Iustin Marturul şi Filosoful, Apologia I, în lucrarea *Apologeţi de limbă greacă*, traducere, introducere, note şi indici de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Pr. prof. dr. Olimp Căciulă, Pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 93-95.

să afle acestea. Căci ceea ce legile omenești nu au fost în stare să facă, Cuvântul, dumnezeiesc fiind, le-ar fi făcut”.[1374] În contraponderea necredinței și răutății păgânilor, Sfântul Iustin așează *Sfânta Euharistie*, ca centru al vieții liturgice și hrană a nemuririi. „*Hrana* aceasta se numește la noi **euharistie**. Nimeni nu poate participa la ea decât numai cel ce crede că cele propovăduite de noi sunt adevărate și care a trecut prin baia iertării păcatelor și a renașterii, trăind mai departe așa cum ne-a transmis Hristos. Căci noi nu primim aceasta ca pe o pâine comună și nici ca pe o băutură comună; ci, după cum prin Cuvântul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, s-a întrupat și a avut vederea mântuirii noastre și trup și sânge, tot așa hrana transformată în euharistie, prin rugăciunea cuvântului celui de la El, hrana aceasta, din care se hrănesc sângele și trupurile noastre prin schimbare, am fost învățați că *este trupul, cât și sângele Acelui Iisus întrupat*”.[1375] În consecință, gestionând problematica apologetică în termeni practici, Sfântul Părinte „esențializează pentru necreștini liniile unei *celebrări euharistice și liturgice de austeră simplitate*. Dar această atentă simplitate a originilor nu trebuie să ne inducă în eroare, deoarece pentru creștini Sfânta Liturghie includea de la începuturi o extraordinară bogăție simbolică și teologică. Liturghia apostolică era o celebrare anamnetică și eshatologică, o participare la cultul ceresc”.[1376]

În catehezele sale, **Sfântul Chiril al Ierusalimului** vorbește despre atributele Bisericii lui Hristos, cea: *Sfântă, Sobornicească* (*Catholică* sau *Universală*) și *Apostolească*. „Biserica se numește sobornicească, spune Sfântul Părinte, pentru că se întinde peste toată lumea, de la un capăt al pământului, până la celălalt... poartă în chip foarte potrivit numele acesta (***Ekklesia***) pentru că ea cheamă și strânge la un loc pe toți oamenii, după cum spune Domnul în Levitic: «Adună toată (***ekklisiason***) adunarea la ușa cortului mărturiei».[1377] Trebuie notat că termenul *adună* este întrebuințat acum pentru prima dată în Scripturi, cu prilejul sfințirii lui Aaron ca arhiereu de către Domnul”.[1378]

[1374] *Apologia* I, cap. X.
[1375] *Apologia* I, cap. LXVI.
[1376] *Integrala comentariilor liturgice*, p. 64.
[1377] Lev. 8, 3.
[1378] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, XVIII, 22-24, traducere din limba greacă și note de Pr. prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 332-333.

„Cântarea Cântărilor”, lucrare vetero-testamentară de creație alegorică, oferă două imagini esențiale pentru definirea raportului dintre Hristos și Biserica Sa. Legătura tainică dintre „*Mirele ceresc*” și „*Cămara de nuntă*” - chip tainic al „Miresei”, este frumos împodobită de imnografia siriană.[1379] Așa se face că, sub influența textului biblic, **Sfântul Efrem Sirul** integrează cele două teme în alcătuirile sale, exprimând astfel dimensiunea mistică a relației dintre Hristos și Biserică. Așezată sub semnul **Împărăției**, această „unitate nupțială” este înțeleasă, din perspectiva Sfântului Părinte, „fie într-o dimensiune eshatologică, fie din perspectiva realității pământești, raportându-se astfel la persoane individuale. Și făcând trimitere la Împărăția eshatologică, Sfântul Efrem ne oferă un alt exemplu de relație între evenimentele care se poziționează *hic* et *nunc*, în timpul istoric și în cel eshatologic, întrucât logodna are loc în timpul istoric, în timp ce sărbătoarea căsătoriei și taina consumării ei se descoperă la sfârșitul veacurilor”.[1380] La rândul său, **Iacob de Sarug** așază Botezul Domnului la începutul legăturii maritale dintre fiii Bisericii și Mântuitorul Hristos. Această conexiune simbolistică se justifică în gândirea imnografului sirian printr-o convergență terminologică. În acest sens, Iacob de Sarug numește Taina Baptismală „maică fecioară”, „fiică a

---

[1379] Vezi mai mult în traducerea noastră, cu studiu introductiv, *Dimensiunea eclesiologica a tainei baptismale in imnografia siro-occidentala. Imn la Epifanie despre Biserică, Mireasă a lui Hristos*, în **Revista Teologică**, nr. 1/2014, p. 7-24.

[1380] Pe această schemă, Sfântul Efrem îşi construieşte simbolismul legat de „Mirele Ceresc” şi „Cămara de nuntă”. Urmând vechilor tradiţii scripturistice, el descrie mai întâi legătura dintre Dumnezeu şi poporul ales, împodobit şi pregătit pentru venirea lui Hristos întocmai ca o logodnică. Legământul este statornicit pe Muntele Sinai, acolo unde Moise primeşte tablele Legii. Sfântul Părinte nu pierde din vedere nici legăturile tensionate dintre Logodnic şi logodnică, precum şi repetatele repudieri datorită trădării prin închinare la idoli. Pornind de la acest fapt, dublat mai apoi de însoţirea pe care Hristos o face cu Biserica Sa, pe care o primeşte ca pe o mireasă, s-a născut dilema celor „două soaţe” - Israel şi Biserica. „Pentru a o rezolva” – spune profesorul Brock – „găsim la scriitorii sirieni două modele conceptuale fundamental diferite. Cel mai vechi este cu siguranţă acela care vede în Biserică două elemente: neamul iudeu („poporul ales”) şi neamurile păgâne („naţiile”). Din punct de vedere istoric este şi cel mai corect... Cel de al doilea socoteşte Biserica ca fiind o împreunare a popoarelor păgâne, care au luat locul lui Israel ca soţie a Domnului, acesta devenind predominant în literatura siriacă” (vezi aici: Sebastian Brock, *L'Oeil de Lumiére. La vision spirituelle de Saint Ephrem*, suivi de *La Harpe de L'Esprit. Florileges de poemes de Saint Ephrem*, Spiritualité Orientale, traduit de l'anglais et du syriaquepar Didier Rance, Preface de Don Luis Leloirdans la collection Spiritualité Orientale, nr. 50, Abbaye de Bellefontaine, 1991, p. 136, 138).

zilei" (*bat'îmâmâ*), „soție" (*kaltâ*), „fiică a luminii" - care naște „sorii trupești", „soție a Împăratului" – care poftește lumea la cina împărătească, unde toți se împărtășesc de apa vieții cea dăruită de Tatăl.[1381]

Nu mai puțin însemnat este și aportul pe care îl aduce **Sfântului Maxim Mărturisitorul** în consolidarea teologiei mistagogice. Mistagogia sa este în primul rând o sinteză desăvârșită între „isihasmul evagrian și sacramentalismul dionisian",[1382] oferind o veritabilă „inițiere în gnoza *misterului lui Hristos revelat/întrupat atât în rațiunile creaturilor, cât și în cuvintele Scripturii și în simbolurile liturgice și Liturghie*. La fel ca și pentru Dionisie, metoda mistagogiei este *theoria* anagogică. Există, așadar, o mistagogie contemplativă cosmică, scripturistică și liturgică".[1383] Viziunea sa eclesiologică este, prin urmare, una iconică, analogă „Chipului lui Dumnezeu". „Sfânta Biserică este, așadar, cum zicea acel fericit bătrân, după un prim înțeles spiritual, *chip și icoană a lui Dumnezeu*, ca una ce are aceeași lucrare ca El, prin imitare și închipuire. Dumnezeu, după ce a adus toate la existență cu putere nesfârșită, le susține, le adună, le cuprinde și le strânge întreolaltă și la Sine prin purtarea de grijă, atât pe cele raționale, cât și pe cele supuse simțurilor. Ținându-le în jurul Său, ca pricină, început și scop, pe toate cele ce sunt distanțate întreolaltă după fire, le face să concorde întreolaltă, prin unica putere a relației față de El, ca început... În același chip și Sfânta Biserică a lui Dumnezeu ni se arată făcând aceleași lucruri cu noi ca și Dumnezeu, imitându-l cum imită o icoană modelul său. Căci sunt mulți și nesfârșiți la număr cei care fac parte din ea și sunt renăscuți și recreați în duh: bărbați, femei și copii, despărțiți și foarte deosebiți după gen și înfățișare, după neamuri și graiuri, după viață, vârstă, păreri, chipuri, moravuri și atitudini,

---

[1381] Această conexiune este clarificată de orientalistul Tanios Mansour. El analizează laolaltă termenii şi expresiile folosite de Iacob de Sarug în context baptismal, eclesiologic şi implicit eshatologic. „Cunoaştem deja că termenul de «soţie» sau expresiile «fiică a Împăratului», «fiică a zilei» şi mai ales cea de «fiică a luminii»" – spune Mansour – „sunt numele alese pe care Iacob le atribuie Bisericii. Pe de altă parte, Iacob numeşte «fiică a luminii» apa şi sângele care au curs din coasta străpunsă a Mântuitorului Hristos, sau botezul prin care s-a izbăvit orbul din naştere din întunericul în care zăcea" – vezi: Tanios Bou Mansour, *La Theologie de Jaques de Saroug. Création, Anthropologie, Ecclésiologie et Sacraments*, Tome I, Bibliothèque de L'Université de Saint Esprit, Kaslik, Liban, 1993, p. 254-255.

[1382] Pr. Bornert, p. 85.

[1383] Diac. Ioan I. Ică jr, *Integrala comentariilor liturgice bizantine,* p. 23.

după știință și slujbe, după soartă, caracter și deprinderi. Dar tuturor Biserica le dă deopotrivă o singură formă și numire dumnezeiască, adică existența și numele de la Hristos; și o singură și neîmpărțită relație prin credință, simplă și fără părți, care nu lasă să fie cunoscute relațiile cele multe și nenumărate ale fiecăruia, nici măcar că sunt din pricina raportării și concentrării universale a tuturor spre ea”.[1384]

De la analogia iconică a dumnezeirii transpuse în viața Bisericii, Sfântul Maxim trece la dimensiunea eclesial-cosmologică. După el, „Sfânta Biserică a lui Dumnezeu este o închipuire/amprentă și o icoană/imagine a întregii lumi (cosmos) alcătuită din ființe văzute și nevăzute, ca una care primește aceeași unire și distincție (*henosis kai diakrisis*) cu aceasta. Căci – așa cum acesta, deși ca edificiu este o singură casă, primește o diferențiere printr-o calitate specială a configurării potrivit dispoziției spațiale... tot așa și întreaga lume a celor ce sunt, produsă de Dumnezeu prin facere/devenire/geneză, și divizată în lumea inteligibilă umplută de ființe inteligente și necorporale, și lumea aceasta sensibilă și corporală țesută cu măiestrie din multe specii și naturi”.[1385] Viziunea duhovnicească a Sfântului Maxim este completată de așezarea Bisericii în analogie cu omul. El vorbește astfel despre o realitate vie în care credinciosul există și se desăvârșește, o entitate familiară prin care se descoperă pentru Împărăția lui Dumnezeu. În felul acesta, „se împreună cu ea prin cunoașterea tainică de Dumnezeu, cât e îngăduit omului, devenind astfel ceea ce se cuvine să devină cel ce s-a învrednicit de sălășluirea lui Dumnezeu și a fost însetat de razele atotluminoase”.[1386]

Într-o profundă notă apologetică este evaluat atributul de ***catolicitate*** a Sfintei Biserici. Sfântul Maxim așează acest termen în legătură cu mărturisirea ortodoxă a adevărului de credință. După el, „Biserica – fiind catolică – se caracterizează în mod fundamental prin faptul că mărturisește dreapta credință. «Biserica catolică – scrie el – este dreapta și mântuitoarea mărturisire a credinței în Dumnezeul universului». În majoritatea textelor în care Sfântul Maxim folosește termenul de

---

[1384] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia. Cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii*, introducere, traducere, note şi două studii de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2000, p. 13-14.

[1385] Ibidem, p. 15-16. Pentru o mai bună înţelegere a textului vezi aici şi traducerea Diac. Ioan I. Ică jr, în *Integrala comentariilor liturgice,* p. 209-210.

[1386] Ibidem, p. 18.

catolică aveam de-a face cu un context în care dreapta credință este evidențiată și opusă credințelor eretice”.[1387] În „Răspunsurile către Talasie”, Sfântul Părinte vorbește despre menirea drept-mărturisitoare pe care a avut-o Biserica dintru începuturi, ea fiind asemănată cu „*unghiul cosmologic*”, deasupra căreia sălășluiește Mântuitorul Hristos, „*piatra unghiulară*”.[1388] „Căci unghiul este Biserica, după Scriptură. Fiindcă precum unghiul se face unirea a două ziduri pe care le împreună într-o legătură indisolubilă, așa și *Biserica s-a făcut unirea a două popoare, împreunând la un loc pe cei dintre neamuri și pe cei dintre iudei într-o singură învățătură de credință și strângându-i într-un singur cuget*. Iar piatra din capul acestui unghi este Hristos, ca Cel ce e Cap al întregului trup”.[1389]

În virtutea caracterului sobornicesc al Bisericii, apologetica ortodoxă afirmă necesitatea unei raționalități liturgice și comunitare ca soluții pentru pespectivele teonome ale existenței noastre. Această necesitate se găsește analizată pe larg în teologia părintelui profesor Dumitru Stăniloae. El promovează adesea capacitatea eclesiologiei ortodoxe de a se defini în raport cu firul concret al experiențelor sensibile prin concepte precum „*sobornicitate deschisă*” sau „*comunitate prin iubire*”.[1390] În Biserica cea sobornicească, părintele profesor vede „potențialul unei comuniuni perfecte” în care *omul se realizează ca ființă rațională*. „În acest fel înțelegem Biserica, spune pr. prof. Dumitru Stăniloae, pe de o parte e un dat perfect, o comuniune perfectă, pe de altă parte e misiunea noastră să o realizăm ca o asemenea comuniune. Ea e dată ca o comuniune perfectă virtual, întrucât are toate premisele, toate posibilitățile să se actualizeze prin eforturile noastre ca o asemenea

---

1387 Jean-Claude Larchet, *Biserica, Trupul lui Hristos*, vol. I, „Natura şi structura Bisericii”, în româneşte de Marinela Bojin, Ed. Sofia, Bucureşti, 2013, p. 56.

1388 Cf. Ps. 117, 22; Mt. 21, 42: „Piatra pe care n-au băgat-o în seamă ziditorii, aceasta s-a făcut în capul unghiului”.

1389 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 53, în „Filocalia”, vol. 3, traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2009, p. 266. Tema ***catolicităţii** Bisericii*, ca fundament al mărturisirii ortodoxe a Adevărului, este dezvoltată de Sfântul Părinte şi în *Mistagogia*, acolo unde vorbeşte despre *dimensiunea unitară a credinţei şi raportului dintre mădularele Trupului Tainic* (p. 14).

1390 Ne vom raporta în abordarea noastră îndeosebi la cele două studii de referinţă ale Pr. prof. Dumitru Stăniloae : *Sobornicitate deschisă,* în Revista „Ortodoxia”, nr. 2/1971, p. 165-180 şi *Comunitate prin iubire,* Ortodoxia, nr. 1/1963, p. 52-70.

comuniune. Hristos, spune Marcu Ascetul, e închis la Botez în adâncul insesizabil al ființei celor credincioși, în inimă, și se face cunoscut în conștiință, simțit în ea, prin lucrarea lor".[1391]

Mișcat permanent de dorința unei deveniri comunitare, omul modern descoperă astăzi că cel mai mare dușman al său rămâne însingurarea. Paradoxal sau nu, deși trăiește în lume, se simte de cele mai multe ori izolat, pustiit și gol, „neavând om", care să-l descopere, să-l asculte și să-l arunce în „scăldătoarea vindecării". Cei vindecați de suferința singurătății sociale, redobândesc în primul rând, prin integrarea lor în comuniunea eclesială, statutul de „*om*".[1392] Este necesară o deschidere totală către societate, prin care de altfel ne putem realiza comunitar și totodată ne putem mântui. Pentru părintele Dumitru Stăniloae, această ieșire a creștinului în întâmpinarea societății, cu toate rănile și imperfecțiunile ei, devine imperativul unei „comunități prin iubire". „Participarea noastră, ca creștini, la formele vieții de comunitate a oamenilor de azi, spune părintele profesor, trebuie să o socotim cu atât mai folositoare, cu cât creștinul nu se poate realiza deplin ca om decât într-o comunitate în care se trăiesc toate problemele contemporane ale existenței, și nu închis într-o comuniune preocupată numai de problemele religioase. Biserica niciodată n-a înțeles că trebuie să închidă pe credincioșii săi într-o comunitate preocupată exclusiv de problemele de credință, ci întrucât aceștia sunt și ei ființe omenești reale, vrea să contribuie la creșterea lor spre a deveni factori folositori ai comunității umane deschise vieții largi, preocupată de toate problemele existenței. Între viața de comuniune a credincioșilor în Biserică și viața lor de comunitate cu

---

[1391] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Comunitate prin iubire*, p. 54.

[1392] Ne amintim aici de exemplul slăbănogului de la Scăldătoarea Vitezda, care de 38 de ani aştepta „*tulburarea apei*", dar care „*nu avea om care să-l arunce în scăldătoare*" (*cf.* In. 5, 1-15). „Bolnavul, comentează pr. prof. Vasile Mihoc, cu puterile fizice şi, poate, şi cele spirituale grav diminuate, va fi fost considerat de cei din jur, care nici nu-l mai luau în seamă şi îl lăsau să zacă în patu-i mizer, mai puţin decât un *om*. Vindecat, el îşi redobândeşte statutul de om. Dar ceea ce i-a lăsat Hristos a fost mult mai mult decât o restaurare a stării de om sănătos trupeşte. Vindecarea i-a fost oferită ca un dar, ca un har, care nu-l va mai părăsi de acum înainte. «Cel vindecat» este expresia care-l defineşte nu numai pe slăbănogul redevenit «omul», ci pe acest om intrat în relaţie de neşters şi de neuitat cu Iisus. El nu va înceta de acum înainte să mărturisească pe Iisus, să spună că Iisus este cel ce l-a făcut sănătos (v. 15)" (vezi: Pr. prof. dr. Vasile Mihoc, *Meditaţii la Evangheliile Duminicilor Triodului şi Penticostarului*, Ed. Teofania, Sibiu, 2003, p. 140).

toți oamenii, pe planurile multiple ale existenței concrete, trebuie să fie un raport de vase comunicante. Și acest raport e azi mai posibil la noi decât oricând, căci spre viața de comuniune ne îndeamnă și Biserica noastră și spre viața de comunitate ne cheamă și poporul nostru".[1393]

Comunitățile sociale comunică permanent între ele, respiră în aceeași atmosferă a preocupărilor și obișnuințelor cotidiene. Un singur lucru mai lipsește din acest creuzet social, anume posibilitatea, orizontul și perspectivele mântuirii. Toate sunt asigurate de comuniunea eclesială a trupului lui Hristos. Biserica este, prin urmare, locul în care „*inșii nu numai se mântuiesc, ci se și realizează, sau se mântuiesc întrucât se realizează*".[1394] Această realizare comunitară, evaluată de Biserici în perspectivă soteriologică, este lipsită de egoism, fiind plină de susținere reciprocă din comunitățile eclesiale. Părintele profesor Dumitru Stăniloae apropie aceste posibilități de ethosul scripturistic paulin, afirmând că „pentru a se menține comuniunea adevărată e necesar ca «nimeni să nu caute ale sale, ci fiecare pe ale aproapelui», precum Apostolul nu caută folosul său «ci folosul celor mulți ca să se mântuiască».[1395] Căci «datori suntem noi cei tari să purtăm slăbiciunile celor neputincioși și să nu căutăm plăcerea noastră».[1396] Iată cum societatea, transformată în comunitate, a devenit sprijinul de nădejde al insului, fără de care insul, redus la puterile sale limitate, nu se poate realiza și de aceea nu se poate mântui".[1397]

În felul acesta putem înțelege dimensiunea apologetică a raționalității teonome din sânul comunității eclesiale. Eșecul acestui deziderat a fost reiterat de mai multe ori în istoria Bisericii. De la dimensiunea euharistică a comunității, experiată liturgic în primele veacuri ale creștinismului, etosul eclesial al fost afectat treptat de tendințele rațiunii autonome. În perioada Evului Mediu, în latura apuseană a Bisericii dimensiunea agapică a comunității creștine suferă metamorfozele unei

---

[1393] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Comunitate prin iubire*, p. 55.

[1394] Rămâne pilduitor îndemnul pe care Sfântul Apostol Pavel îl face tesalonicenilor, în duhul comuniunii bisericești: „*Vă rugăm însă, fraților, dojeniți pe cei fără de rânduială, îmbărbătați pe cei slabi la suflet, sprijiniți pe cei neputincioși, fiți îndelung-răbdători față de toți. Luați seama să nu răsplătească cineva cuiva răul cu rău, ci totdeauna să urmați cele bune unul față de altul și față de toți*" (I Tes. 5, 14-15).

[1395] I Cor. 10, 24.

[1396] Rm. 15, 1.

[1397] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Comunitate prin iubire*, p. 56.

instituționalizări „rigide, superioare, autoritare, copleșitoare, care vrea să-l mântuiască pe individ numai prin virtutea supunerii, fără să-l ajute să se realizeze ca om într-o comunitate de ființe libere”. Autoritatea eclesială dobândește prerogative feudale, confundându-se tot mai mult cu sistemul statal de organizare. Ulterior, tot în apus, spiritul comunității creștine a căutat tot mai mult să atingă culmile emancipării liberaliste. În virtutea tristelor amintiri din perioada „autorității medievale” omul a început să asocieze comunitatea „cu un rău, o frână în calea dezvoltării sale. Așa s-a născut individualismul burghez. În cadrul lui, conflictul dintre individ și societate a luat, de aceea, forme și mai aspre și mai acute decât în perioadele dinainte. În Antichitate și în Evul Mediu, stăpânitorii își mențineau pozițiile pe care le aveau, prin ereditate, sau le câștigau în general prin vitejie în războaie. Acum, în fiecare zi caută să se ridice alți și alți ambițioși la poziții materiale superioare și la roluri de conducere a mulțimii și se folosesc pentru aceasta de multiple și perfide forme de înșelare a altora, de exploatare a naivității, a slăbiciunii lor”.[1398]

Perspectiva autentică a comunității credincioșilor s-a valorificat dintotdeauna în lucrarea sacramentală Bisericii. De aceea, putem socoti Sfintele Taine, ca elemente dinamice în definirea raționalității teonome. În ele găsim în fapt participarea activă „la harismele Sfântului Duh, la nașterea din nou a vieții. Această rezidire a vieții își are punctul său dinamic de plecare în actul de intrare în Biserică, în actul prin care devenim mădulare ale trupului eclesial – în Botez și Mirungere”.[1399]

V.2. Teonomia Sfintelor Taine

Atunci când vorbim despre *viața Bisericii* trebuie să ne raportăm negreșit la Sfintele Taine.[1400] Acestea sunt *lucrări sau acte sfinte*

[1398] Ibidem, p. 58.

[1399] Christos Yannaras, *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă*, traducere Pr. prof. dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2007, p. 165-166.

[1400] Numărul Sfintelor Taine în Biserica Ortodoxă este de șapte, după numărul darurilor Sfântului Duh: Botezul, Ungerea cu Sfântul Mir (Mirungerea), Împărtăşania, Spovedania, Nunta (Căsătoria), Preoţia (Hirotonia) şi Maslul. **Cuvântul *taină*** defineşte în sine o lucrare misterioasă (aşa cum arată şi etimologia cuvântului: *mistirion* sau *sacramendum* – ceva ascuns, necunoscut şi neînţeles), prin care Dumnezeu întăreşte mădularele Bisericii Sale pentru ca acestea să poată merge împreună spre mântuire. În Noul Testament termenul se regăseşte sub diferite sensuri. Mântuitorul

văzute, întemeiate de Mântuitorul Hristos și săvârșite de Biserică prin episcopi și preoți ei, prin care se împărtășește primitorului harul dumnezeiesc, nevăzut și mântuitor.[1401] Din punct de vedere liturgic, prin Sfintele Taine putem înțelege slujbele bisericești prin mijlocirea cărora ni se împărtășește, în chip special și prin anumite semne (forme) văzute, harul lui Dumnezeu cel nevăzut, în cele mai importante momente ale vieții noastre. În legătură cu partea lor văzută, Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Dacă ar fi netrupesc ți-ar da aceste daruri așa cum sunt, netrupești. Dar fiindcă sufletul este împreunat cu trupul, cele duhovnicești ți le dă în semne supuse simțurilor... Tainele din fața noastră nu sunt ale puterii omenești. Domnul care le-a săvârșit atunci la cina aceea, Același le săvârșește și pe acestea acum”.[1402]

Într-un înțeles mai concret, care vizează necesitatea bazică a existenței noastre, Sfântul Nicolae Cabasila aduce în prim plan o triadă de Sfinte Taine: *Botez, Mirungere, Euharistie*. Socotite a fi, din punct de vedere liturgic, „*Tainele de inițiere în viața creștină*”, ele pot fi asu-

---

spune adesea ucenicilor Săi: „Vouă vi s-a dat să cunoaşteţi tainele Împărăţiei lui Dumnezeu” (Mc. 4, 11). El vorbeşte de asemenea despre *taina mântuirii poporului iudeu* care va veni după convertirea neamurilor la credinţă: „Pentru că nu voiesc, fraţilor, ca voi să nu ştiţi taina aceasta, ca să nu vă socotiţi pe voi înşivă înţelepţi; că împietrirea s-a făcut lui Israel în parte, până ce va intra tot numărul neamurilor” (Rm. 11, 25). În epistola către Efeseni, Apostolul Pavel aminteşte despre *taina mântuirii oamenilor prin împăcarea lor cu Dumnezeu* de către Iisus Hristos: „Căci El este pacea noastră, El care a făcut din cele două - una, surpând peretele cel din mijloc al despărţiturii, desfiinţând vrăjmăşia în trupul Său, legea poruncilor şi învăţăturile ei, ca, întru Sine, pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou şi să întemeieze pacea” (Ef. 2, 14-15). În prima epistolă către Corinteni, Apostolul neamurilor dă cuvântului taină înţelesul de *harismă*: „Şi de aş avea darul proorociei şi toate tainele le-aş cunoaşte şi orice ştiinţă, şi de aş avea atâta credinţă încât să mut şi munţii, iar dragoste nu am, nimic nu sunt” (I Co. 13, 2). Putem să vorbim şi despre *taina credinţei*, ca taină a Întrupării Logosului sau a Mântuitorului nostru Iisus Hristos, care „S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, S-a propovăduit întru neamuri, a fost crezut în lume, S-a înălţat întru slavă” (I Tim. 3, 16). Prin cuvintele epistolei sale, Apostolul neamurilor întăreşte şi proclamă permanent *taina creştinătăţii* (Pr. dr. Ioan Mircea, *Dicţionar al Noului Testament*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1995, p. 213-214; Pr. prof. Ene Branişte, *Liturgica Specială*, ediţia a IV-a, retipărită cu binecuvântarea IPS Laurenţiu, Mitropolitul Ardealului, Ed. Lumea Credinţei, Bucureşti, 2005, p. 287-288.

1401 *Învăţătura de credinţă creştină ortodoxă*, tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2008, p. 144-157.

1402 Sfântul Ioan Gură de Aur, în colecţia PSB 23, Scrieri, partea a treia, *Omilii la Matei*, traducere, introducere şi note de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1994, Omilia a LXXXII-a, p. 926-938.

mate de apologetica ortodoxă ca *element fundamental al existenței noastre* ca ființe lucrătoare și responsabile în dimensiunea comunitară a Bisericii. „Datorită Sfintelor Taine – care vestesc moartea și îngroparea Domnului – ne naștem și noi la viața duhovnicească, cu ajutorul lor creștem în ea și ajungem să ne unim, în chip minunat cu Însuși Mântuitorul nostru. Căci prin aceste lucrări sfinte „*viem, ne mișcăm și suntem*”, așa cum ne învață Sfânta Scriptura.[1403] Astfel, Botezul este cel care ne dă însăși ființa și trăirea noastră în Hristos, căci, până nu primesc această Taină, oamenii sunt morți și plini de stricăciune, și abia prin ea pășesc la viață. La rândul ei, Ungerea cu Mir desăvârșește pe noul născut la viața Duhului, întărindu-i puterile de care are nevoie aici pe pământ. Iar dumnezeiasca Împărtășanie *susține această viață*, păstrându-o în stare înfloritoare. Și aceasta pentru că Pâinea vieții de veci este acea care susține puterile sufletului și-l întremează de-a lungul călătoriei lui. Pe scurt, sufletul trăiește din această Pâine a vieții, după ce și-a primit ființa în baia Botezului și întărirea prin Ungerea cu Sfântul Mir”.[1404] Ne vom raporta în cele ce urmează la Taina Sfintei Împărtășanii.

Sfânta și Dumnezeiasca Euharistie este „Taina care încoronează Botezul și Mirungerea nu numai ca plenitudine a puterii și a vieții celei noi, începută virtual prin Botez și având în ea puterea virtuală, dezvoltată prin Mirungere. Euharistia implică în ea puterea morții depline față de existența separată de Dumnezeu, începută prin Botez și dezvoltată prin Mirungere”.[1405]

Început și legătură deopotrivă, adunare și mulțumire, aducere aminte și totodată pregustare a veșnicelor bunătăți, jertfă, mijloc sau medicament al nemuririi, Sfânta Euharistie constituie realitatea „vivificatoare” a Bisericii, care Îl face prezent pe Mântuitorul Hristos în noi până la sfârșitul veacurilor. Este mijlocul prin care Dumnezeu, în nespusa Sa bunătate, „hrănește, edifică și dă forța motrice spre cele din urmă. Astfel, organismul bisericesc devine ceva viu, totdeauna unificator și deschis spre viitor. Hrana și vivificarea Tainei transfigu-

---

[1403] Cf. F.A. 17, 28.

[1404] Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, traducere din limba greacă şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2009, p. 32.

[1405] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ediţia a III-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2003, p. 84.

rează și înnoiește imaginea trupului bisericesc, o face lucrătoare și mișcătoare spre bunătate”.[1406]

Prin Taina Sfintei Euharistii, Mântuitorul Hristos intră în ungherele cele mai ascunse ale ființei noastră, dezrădăcinând de acolo toată patima și toată neputința. Ea implică prin urmare prezența reală și personală a Domnului în interiorul celui care dorește să-L primească. Este așadar, „Taina în care sub chipul pâinii și a vinului se împărtășește credincioșilor însuși Trupul și Sângele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor și spre viața de veci”.[1407] Și cine orare se mai poate îndoi de acest lucru, dat fiind faptul că Însuși Domnul, stând în mijlocul Ucenicilor Săi, a spus la Cina cea de Taină, „acesta este Trupul Meu... acesta este Sângele Meu”.[1408] „Pentru aceasta suntem deplin încredințați că ne împărtășim cu trupul și cu sângele lui Hristos” – spune Sfântul Chiril al Ierusalimului – „în chipul pâinii ți se dă trupul, iar în chipul vinului ți se dă sângele ca să ajungi prin împărtășirea cu trupul și cu sângele lui Hristos unit într-un singur trup și sânge cu El. Astfel ajungem și purtători de Hristos, pentru că trupul și sângele Lui se împărtășesc mădularelor noastre. Astfel, după cuvintele fericitului Petru, ajungem părtași firii dumnezeiești”.[1409]

Iată de ce, a descrie cu puținele și săracele noastre cuvinte această Sfântă Taină este pe departe o lucrare profundă și complexă, încărcată de greutatea prezenței reale a Mântuitorului Hristos cu Trupul și Sângele Său, în trupul și sângele nostru. Dacă în celelalte Sfinte Taine ale Bisericii prezența se face în chip tainic și nevăzut, în Sfânta Euharistie El este împreună cu noi în chip văzut. Domnul străbate jertfa noastră de mulțumire (gr. *eucharistia* – mulțumirea cea mare) și se oferă ca răspuns și binecuvântare, medicament și totodată hrană, până la sfârșitul veacurilor.

[1406] Nikos Matsoukas, *Teologie Dogmatică şi Simbolică*, vol. I, „Expunerea credinţei ortodoxe în conformitate cu creştinismul occidental”, traducere de Nicuşor Deciu, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2006, p. 360-361.

[1407] Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005, p. 324.

[1408] *Cf.* I Cor. 11, 23-25: „Că Domnul nostru Iisus Hristos, în noaptea în care a fost vândut, luând pâine şi mulţumind, a frânt-o şi a dat-o ucenicilor Săi zicând: Luaţi, mâncaţi, acesta este trupul Meu. Şi luând paharul şi mulţumind, a zis: Luaţi, beţi, acesta este sângele Meu”.

[1409] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Catehezele Baptismale*, IV, 3.

Această frumoasă împreunare începe bineînțeles printr-o invitație la cină. Prima chemare o face Domnul „oilor celor pierdute ale casei lui Israel”.[1410] Întăriți odinioară prin numeroase semne și minuni, aceștia n-au ascultat chemarea, scandalizându-se la auzul cuvintelor Domnului: „Dacă nu veți mânca Trupul Meu și nu veți bea Sângele Meu nu veți avea viață întru voi”.[1411] Au rămas deoparte, așteptând încă la ușă întrucât „n-au înțeles în chip duhovnicește cele spuse, s-au depărtat de El, socotind că-i îndeamnă să mănânce trupul Lui”.[1412]

În această Sfântă Taină, cel botezat este chemat la o permanentă reînnoire, la lepădarea obiceiurilor vechi și împlinirea dreptății celei noi. Din ceasul împreunării euharistice cu Hristos, credinciosul este slobozit de orice robie, fiind ridicat și așezat în demnitatea de fiu al Părintelui Ceresc. În felul acesta, „murind lumii și trăind lui Dumnezeu, vom răspândi o mireasmă bineplăcută și vom afla intrare la Tatăl prin Fiul”, căci „Hristos este Arhiereul nostru veșnic, Care ne comunică starea Sa de jertfă, prin Taine, și prin Euharistie în particular, ca să ne înfățișeze și pe noi ca jertfe duhovnicești înaintea Tatălui”.[1413]

Fiind însuși Trupul și Sângele Domnului, Sfânta Euharistie intră în constituția firească a celui botezat și, depășind într-însa puterea morții, aduce cu sine depășirea omului vechi și totodată perspectiva împreunării cu Hristos, Cel răstignit și înviat. Socotirea ei în planul mântuirii se face așadar din perspectiva unei integrări complementare, poziționându-se în centrul celorlalte Sfintele Taine. Această așezare mistico-centrică se explică, în principal, prin caracterul ei inepuizabil și veșnic. „Fără îndoială că Hristos se află în toate Tainele” – spune Sfântul Nicolae Cabasila – „El care este Ungerea și Botezul și Hrana noastră, ba este de față și în cei care iau parte la săvârșirea Sfintelor Taine, împărțindu-le din darurile Sale, dar în fiecare din Taine El este de față în alt chip. Pe cei botezați îi curățește de întinăciunea păcatului și întipărește în ei din nou chipul Său. În cei miruiți face lucrătoare puterile Duhului Sfânt, a căror comoară s-a făcut trupul

[1410] Prima trimitere a celor doisprezece Apostoli este făcută de către Domnul după o traiectorie bine definită. Pe aceştia Hristos îi îndeamnă, zicând: „*în calea păgânilor să nu mergeţi, şi în vreo cetate de samarineni să nu intraţi. Ci mai degrabă mergeţi către oile cele pierdute ale casei lui Israel*” (Mt. 10, 5-6).

[1411] II Pt. 1, 4.

[1412] Cateheza IV, 4.

[1413] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 332.

Său prin ungere. Când îl duce însă pe credincios la Sfânta Masă și-i dă să mănânce din însăși Trupul Lui, Mântuitorul schimbă întru totul lăuntrul primitorului, împrumutându-i însăși personalitatea Sa, iar noroiul care primește vrednicie de împărat nu mai este noroi, ci se preface în însuși Trupul Împăratului; ceva mai fericit decât această soartă nu s-a putut închipui. De aceea, Sfânta Împărtășanie este Taina cea mai mare, pentru că mai încolo de ea nu se mai poate merge, nici nu se mai poate adăuga ceva. Căci, de regulă, după o treaptă vine a doua, după aceasta a treia și apoi tot așa până la cea din urmă. După Sfânta Împărtășanie nu mai este loc unde să pășești, de aceea trebuie să te oprești aici și să te gândești cum să faci ca să poți păstra până la sfârșit comoara pe care ai dobândit-o".[1414]

V.3. Raționalitatea duhovnicească a Ierurgiilor

Pe lângă Sfintele Taine, Biserica a instituit și alte slujbe destinate binecuvântării și sfințirii omului în diferitele momente și împrejurări ale vieții sale. În aceste momente liturgice, Trupul eclesial se acordează în permanență cu realitățile cosmologice din care face parte, acestea fiind la rândul lor sfințite și binecuvântate prin lucrarea harului. Toate aceste rugăciuni și slujbe rânduite de Biserică poartă numele de **Ierurgii**.[1415] Prin intermediul lor Biserica Ortodoxă binecuvântează și sfințește toate lucrurile din natură cu care omul vine în contact sau pe care el urmează să le folosească: florile și iarba câmpului, țarinile, livezile și lanurile, roadele pământului, munca și ocu-

---

[1414] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, p. 113-114.

[1415] Din punct de vedere etimologic, cuvântul *ierurgie* sau *evhologie* (de la grecescul *ierourghia* sau *euhologia*) se defineşte prin „*rugăciune sau slujba de rugăciune care este direcţionată asupra omului, asupra lucrurilor, asupra obiectelor şi chiar asupra naturii înconjurătoare*". Ele stau în legătură cu Sfintele Taine şi cu Sfânta Liturghie. Există de pildă ierurgii care se săvârşesc în proximitatea sau chiar cadrul liturgic al acestor slujbe: dezlegarea mirilor în a opta zi, sfinţirea Mirului, sfinţirea apei pentru Botez, parastasul. Spre deosebire de Sfintele Taine, care sunt instituite în mod direct de Mântuitorul Hristos, ierurgiile îşi găsesc originea în viaţa Bisericii, fiind aşezate sub o incidenţă mai largă, „*efectele lor aplicându-se nu numai la viaţa omului, ci şi la natura şi la făpturile necuvântătoare*". Din punct de vedere soteriologic şi spre deosebire de Sfintele Taine, ierurgiile au un rol sustenabil şi complementar, dar nu absolut necesar pentru mântuire (vezi aici: Pr. prof. Ene Branişte, Prof. Ecaterina Branişte, *Dicţionar enciclopedic de cunoştinţe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeş, 2001, p. 208-210).

pațiile prin care își întreține viața de zi cu zi, dar și începutul și sfârșitul acțiunilor sale.

Originea ierurgiilor este foarte veche, regăsindu-se ca prefigurare și corespondență în Vechiul Testament.[1416] Principala direcție a acestor rugăciuni de binecuvântare rânduite de Biserică este *refacerea legăturii dintre Creator, om și firea înconjurătoare*. Consecințele universale ale păcatului strămoșesc aveau să pecetluiască întreaga existență a cosmosului până la întruparea Mântuitorului Hristos. Această perioadă a fost marcată de blestemul pe care Creatorul îl aruncă după căderea primilor oameni în păcat.[1417] Dezacordul acesta, transmis ontologic de la o generație la alta, a luat sfârșit odată cu *Întruparea Mântuitorului Hristos*, Care a restabilit cosmologic realitatea primordială. Această putere sfințitoare a fost transmisă mai departe în chip mărturisitor de Sfinții Apostoli, mandatați „*cu putere de sus*" să împlinească și să ducă mai departe lucrarea Mântuitorului Hristos.[1418]

Justificarea raționalității teonome și implicit valorificarea liturgică a ierurgiilor se descoperă așadar prin *realitatea și necesitatea Întrupării Mântuitorului Hristos*. El aduce cu Sine cea mai mare binecuvântare pentru om și pentru mediul existenței sale. Trimiterea

---

[1416] De exemplu, rugăciunea pe care Biserica o face pentru femeia lăuză o găsim practicată şi în Vechiul Testament, unde cartea Leviticului de oferă următoarele indicaţii: „*Dacă o femeie va zămisli şi va naşte băiat, necurată va fi timp de şapte zile; aşa cum este în zilele necazului ei. În ziua a opta, pruncul va fi tăiat împrejur, iar ea va şedea treizeci de zile spre a se curăţi de sângele ei necurat; de nimic sfânt să nu se atingă şi în locaşul cel sfânt să nu meargă până ce i se vor împlini zilele curăţirii*" (Lev. 12, 2-4).

[1417] Cf. Fc. 3, 17-18: „*Blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrăneşti din el în toate zilele vieţii tale! Spini şi pălămidă îţi va rodi el şi te vei hrăni cu iarba câmpului! În sudoarea frunţii tale îţi vei mânca pâinea ta, până te vei întoarce din pământul din care au fost luat; căci pământ eşti şi în pământ te vei întoarce*". Iar în alt loc Sfântul Apostol Pavel spune: „*Căci făptura a fost supusă deşertăciunii, nu de voia ei ci din cauza celui ce a supus-o – cu nădejde, pentru că şi făptura însăşi se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu. Căci ştim că toată făptura împreună suspină şi împreună are dureri până acum*" (Rm. 8, 20-22).

[1418] Cf. Mc. 16, 15-18: „*Mergeţi în toată lumea şi propovăduiţi Evanghelia la toată făptura. Cel ce va crede şi se va boteza se va mântui; dar cel ce nu va crede, se va osândi. Iar celor ce vor crede, aceste semne le vor urma: în numele Meu demoni vor izgoni, în limbi noi vor grăi, şerpi vor lua în mână, şi chiar ceva dătător de moarte de vor bea, nu-i va vătăma; pe bolnavi mâinile-şi vor pune şi bine le va fi*".

Sa se face de către Dumnezeu Tatăl spre vestirea bunătăților celor viitoare: „*Binecuvântată este împărăția ce vine a părintelui nostru David! Osana întru cei de sus!*”.[1419] Așa se face că, în decursul activității Sale pământești, Mântuitorul Hristos binecuvântează pruncii,[1420] binecuvântează și sfințește pâinile,[1421] iar la Cina cea de Taină, tot prin binecuvântare, a transformat pâinea și vinul în Trupul și Sângele Său.[1422] Puterea binecuvântării în Biserică a fost transmisă prin succesiunea Apostolică, din generație în generație la episcopi, iar de la aceștia la preoți, de aceea în săvârșirea ierurgiilor se folosesc formule sacramentale, desprinse din cuvintele Mântuitorului și din practica Sfinților Apostoli: „*Binecuvântarea Domnului peste voi toți*” sau „*Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți*”.[1423] În comuniunea sfinților, unde *„cel mai mic se binecuvântează de cel mai mare*”,[1424] creștinii Îl preamăresc pe Dumnezeu, îi binecuvântează pe semenii și chiar pe cei care îi vrăjmășesc prin intermediul cultului liturgic, după porunca Mântuitorului: „*Binecuvântați pe cei ce vă prigonesc, binecuvântați-i și nu-i blestemați*”.[1425]

Despre practica și importanța ierurgiilor vorbesc de asemenea majoritatea Părinților: Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, Tertulian sau Sfântul Vasile cel Mare, textul rugăciunilor regăsindu-se în cele mai vechi practici ale Bisericii: în Constituțiile Apostolice, cartea a VIII-a, capitolul 29, avem mai multe rugăciuni pentru sfințirea apei și a untdelemnului, iar în capitolul 42 putem citi *rugăciunea pentru*

[1419] Mc. 11, 10.

[1420] Cf. Mt. 19, 13-15; Mc. 10, 16: „*Atunci I s-au adus copiii, ca să-şi pună mâinile peste ei şi să se roage, dar ucenicii îi certau. Iar Iisus le-a zis: lăsaţi copii şi nu-i opriţi să vină la Mine, că a unora ca aceştia este Împărăţia Cerurilor. Şi punându-şi mâinile peste ei s-a dus de acolo*”.

[1421] Cf. Mt. 14, 19; Mc. 6, 41; Lc. 9, 16: „*Şi poruncind să se aşeze mulţimilor pe iarbă şi luând cele cinci pâini şi cei doi peşti şi privind la cer a binecuvântat şi, frângând, a dat ucenicilor pâinile, iar ucenicii mulţimillor*”.

[1422] Cf. Mt. 26, 26-28: „*Iar pe când mâncau ei, Iisus luând pâine şi binecuvântând, a frânt şi, dând ucenicilor, a zis: Luaţi, mâncaţi acesta este trupul Meu. Şi luând paharul şi mulţumind l-a dat, zicând: beţi dintru acesta toţi. Că acesta este sângele Meu al Legii celei Noi, care pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor*”.

[1423] Cf. II Cor. 13, 13.

[1424] Evr. 7, 7.

[1425] Rm. 12, 14.

pomenirea morților. Toate aceste practici bisericești, au evoluat cu timpul, însă scopul și destinația lor a rămas aceeași cu cea de la început. Prin urmare, ierurgiile constituie latura creativă a liturgicii bisericești.[1426] În acest context, teologul rus Serghei Bulgakov oferă în acest sens o perspectivă completă necesității lor cosmologice, așezându-le în strânsă legătură cu Sfintele Taine. El reușește să completeze dimensiunea liturgică a ierurgiilor cu necesitatea lor apologetică și mărturisitoare, revers rațiunilor autonome secularizate din spectrul cosmologic. „În afară de aceste șapte taine, viața de har a Bisericii cuprinde multe acte de sfințire și multe rituri care posedă o putere sacramentală (*sacramentalia*); se poate spune că toate actele servi-

[1426] Ierurgiile pot fi împărţite după direcţia în care se administrează: 1. care vizează ***viaţa omului***: cele legate de viaţă şi de moarte; 2. cele aplicabile ***lucrurilor*** (natura neînsufleţită şi diferitele obiecte): rugăciune de binecuvântare a ogoarelor, pentru ploaie, pentru sfinţirea obiectelor de cult etc. După forma lor externă ele pot fi structurate astfel: 1. ***rugăciunile*** - sunt cele mai scurte ierurgii: Rugăciunea de binecuvântare a salciei din Duminica Floriilor, Rugăciunea pentru binecuvântarea strugurilor care se citeşte la 6 august, Rugăciunea pentru toată neputinţa, etc.; 2. ***rânduielile***: Rugăciunea de binecuvântare a colivei şi a prinoaselor la diferite praznice, Rânduiala de curăţite a femeii lăuze, Rânduiala parastasului, etc.; 3. ***slujbele*** - sunt ierurgiile cele mai lungi şi cele mai importante: Rânduiala sfinţirii agheasmei mici şi mari, slujba înmormântării, slujba sfinţirii de biserică, slujba sfinţirii unei case, a doua şi a treia cununie, etc. O altă împărţire a ierurgiilor este legată de scopul şi efectele lor asupra primitorului. Din această categorie fac parte: 1. ***Exorcismele*** – sunt rugăciuni destinate eliberării omului, a naturii sau a lucrurilor din puterea şi influenţa nefastă a duhurilor rele. Au o formă imperativă, de blestem, de poruncă, de jurământ, prin care se porunceşte duhurilor rele să părăsească şi să se depărteze de la creatura lui Dumnezeu. Astfel de ierurgii se pot întâlni la Botez, în ziua Sfântului Vasile cel Mare – 1 ianuarie, sau la 1 februarie, când se citesc Moliftele Sfântului Trifon pentru păzirea grădinilor, a viilor şi pentru toate holdele; 2. ***Curăţirile şi dezlegările*** – sunt rugăciuni care dezleagă anumite persoane de diverse păcate sufleteşti şi trupeşti fără de voie; precum şi rugăciuni de purificare la atingerea de lucruri spurcate: Rânduiala în ziua I la femeia lăuză, Molifta femeii la 40 de zile după naştere, Molifte de dezlegare de jurământ şi blestem, etc.; 3. ***Binecuvântările*** – sunt rugăciuni prin care se invocă ajutorul lui Dumnezeu asupra unei persoane sau asupra unui lucru curat, menit pentru hrana, pentru viaţa sau pentru mântuirea omului: Rânduiala pentru punerea de temelie la o casă nouă, Rugăciunea de binecuvântare a prinoaselor, Tedeum-urile, Polihroniu, etc. Unele din aceste binecuvântări sunt încorporate în rânduiala altor slujbe mai mari: binecuvântarea tămâiei, a anaforei şi a prinoaselor; 4. ***Sfinţirile*** – se apropie cel mai mult de Sfintele Taine, deoarece prin ele anumite persoane sau lucruri nu sunt numai sfinţite ci şi consacrate, rânduite pentru anumite scopuri sau lucrări sfinte ale Bisericii. Din această categorie fac parte sfeştaniile sau aghiazmele, slujbele pentru sfinţirea bisericii şi a obiectelor de cult, hirotesiile, tunderea în monahism, oferirea gradelor preoţeşti etc.

ciului divin sunt la fel. Noi nu ne vom opri la studiul acestor acte. Să arătăm numai că prin ele, prin materiile pământești și sub forme diverse, harul Sfântului Duh se revarsă fără încetare peste lume; acest har prepară cosmosul pentru transfigurarea viitoare, pentru a crea un cer nou și un pământ nou. Un ajutor de har este oferit omului, după trebuințele sale personale, printr-o binecuvântare, o rugăciune, o slujbă. Puterea care sfințește și împlinește, este numele Domnului. Binecuvântarea și sfințirea se fac în numele lui Dumnezeu; de aceea acest nume este înconjurat, în Ortodoxie, de o venerație specială, care corespunde venerației numelui lui Dumnezeu – tetragrama sacră, în Vechiul Testament. Cel mai dulce dintre nume, numele Mântuitorului Iisus Hristos, este neîncetat repetat în «rugăciunea lui Iisus», în ceea ce se numește acțiunea spirituală, formă de rugăciune proprie Ortodoxiei: dar numele de Iisus este și numele Sfintei Treimi. Venerația numelui lui Dumnezeu este baza pietății și liturghiei ortodoxe".[1427]

Efectele practice ale harului lucrător prin Sfintele Taine și ierurgii în comunitatea mărturisitoare a Bisericii au fost ignorate din nefericire de „teologia manualelor" scolastice. Mai mult, înlăturarea sacramentelor din firescul existenței contemporane a atras după sine o profundă acutizare a identității cosmologice a omului contemporan. Pe lângă faptul că se găsește de multe ori în izolare față de semeni, el se autoexclude și din raportul cu mediul înconjurător. Efectul este unul extrem de dezavantajos, omul contemporan propulsându-se autonom spre un viitor nesigur, pe care-l numește ad-hoc *secularizare*. Pe palierul cosmologic al existenței, principala criză generată de secularizare este cea ***ecologică***. Prin ea, „omul contemporan, ca rezultat al tendinței lui de a lua locul lui Dumnezeu pe pământ, consideră natura ca o prioritate pe care o poate exploata iresponsabil". Legat de aceste inconveniente practice, părintele profesor Dumitru Popescu aduce în discuție observațiile consemnate în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, întrunit la Camberra, în Australia, în anul 1990: „... este îngrozitor să vezi că specia umană, care a intrat pe scena istoriei și a creației cu mii de ani în urmă, a fost capabilă să distrugă în două secole, de la începutul erei industriale, ceea ce natura a clădit pe parcursul a patru miliarde și jumătate de ani. Această criză are rădăcinile înfipte adânc în poftele neostenite ale omului de exploatare a resurse-

---

[1427] Serghei Bulgacov, *Ortodoxia*, p. 130.

lor naturale pentru putere și îmbogățire. Economia și era industrială tratează natura în mod iresponsabil din dorința de profit”. Toate aceste efecte nefaste din secolul rațiunilor moderne se datorează, după pr. prof. Dumitru Popescu, „unei concepții autonome despre lume, care a eliminat orice prezență a lui Dumnezeu din cosmosul văzut”.[1428]

Cosmologia teonomă, promovată și valorificată liturgic prin sacramentele Bisericii, consideră că Dumnezeu este prezent în întregul univers prin energiile Sale necreate, care izvorăsc din ființa Sa. În această lucrare se reprezintă cel mai bine caracterul și valoarea liturgică a raționalității teonome. Ea nu se impune nicidecum printr-un caracter speculativ de cunoaștere, ci caută descoperirea lui Dumnezeu în simbol și taină, „pentru că natura însăși a simbolului constă în aceea că el revelează și comunică pe «celălalt» tocmai ca «celălalt», vederea nevăzutului ca nevăzut, cunoașterea incognoscibilului ca cognoscibil, prezența viitorului ca viitor”.[1429]

V.4. Concluzii

Întreaga existență a omului teonom constituie, fără doar și poate, o mulțumire permanentă adusă în chip conștient lui Dumnezeu pentru „tot darul desăvârșit și pentru toată darea cea bună”. În felul acesta, sau mai bine-zis din această postură, *fiul suflării dumnezeiești* „*binecuvântează pe Dumnezeu pentru hrana și viața pe care le primește de la El*”, răspunzând astfel binecuvântării cu propria sa binecuvântare.[1430] „*Omul este ceea ce mănâncă*”, spunea odinioară filosoful materialist Ludwig Feurbach, încercând astfel să găsească răspunsuri la așa-zisele afirmații „*idealiste*” cu privire la existența umană. Dincolo de aspectul formal al afirmației sale, el „*exprima, fără să o știe, cea mai religioasă idee despre om*”. Nimic mai adevărat dacă ținem cont de faptul că noi, cei pecetluiți cu numele lui Hristos prin Botez, am primit spre hrană Medicamentul Nemuririi. Această realitate este confirmată de prezența organică a Mântuitorului Hristos în trupul nostru, care se face permanent „*spre iertarea păcatelor și spre viața de veci*”. În felul acesta se împlinește mai mare deziderat al existenței noastre: *conectarea permanentă la Sursa existenței prin unirea personală cu Hristos în perspectiva veșniciei*.

[1428] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporanietate*, p. 183.
[1429] Pr. prof. Al. Schmemann, *Pentru viaţa lumii...*, p. 178-179.
[1430] Ibidem, p. 16.

Prin urmare, valorificarea liturgică a raționalității teonome în Biserică, prin Sfintele Taine și Ierurgii rezultă în mod direct din necesitatea harului pentru mântuire și din instituirea lor dumnezeiască. În virtutea apartenenței comunitar-eclesiale, creștinul botezat primește harul și se întărește permanent în colaborarea cu acesta, prin împărtășirea cu Sfintele Taine și sfințirea continuă, a sa și a mediului care îl înconjoară, prin ierurgii. Fiecare creștin este legat indispensabil de Sfintele Taine, devenind de la Botez mădular al Bisericii, căpătând daruri și totodată îndatoriri prin Mirungere, unindu-se în chip real cu Hristos în Euharistie, întorcându-se la dreptate prin Pocăință, împlinind porunca paradisiacă prin Căsătorie, fiind ridicat din neputințe prin Masu și devenind următor Sfinților Apostoli prin Taina Hirotoniei. Toate cele șapte Sfinte Taine se raportează direct realitatea vieții noastre pe care o trăim întru nădejdea mântuirii și a vieții veșnice. Am putea spune că aceasta ar fi de ajuns, însă Dumnezeu așază în iconomia sa și ambientul existenței noastre de care ne face responsabili, până la Parusie.

Putem spune așadar că raționalitatea teonomă a creației se justifică prin capacitatea de a ne *aduna* pe toți într-un singur simbol, prin care să se definească „cele trei niveluri ale vieții creștine: Biserica, lumea și Împărăția; că Biserica însăși este astfel sacramentul în care viața sfărâmată și, totuși, încă «simbolică» a «acestei lumi» este adusă, în Hristos, în dimensiunea Împărăției lui Dumnezeu, devenind ea însăși sacramentul «lumii ce va să fie» sau cea pe care din veșnicie Dumnezeu a pregătit-o pentru cei care Îl iubesc și unde tot ce este uman poate fi transfigurat prin har, așa încât toate lucrurile pot fi desăvârșite în Dumnezeu; ca, în sfârșit, aici și doar aici – în «mysterion-ul» prezenței și lucrării lui Dumnezeu, Biserica devine întotdeauna ceea ce este: Trupul lui Hristos și Templul Duhului Sfânt, Simbolul unic «adunând» - prin aducerea la Dumnezeu a lumii, pentru a cărei viață El a dat pe Fiul Său”.[1431]

[1431] Ibidem, p. 192-193.

VI. AUTONOMIA ȘI ATEISMUL, ÎNCERCĂRILE OMULUI CONTEMPORAN. PERSPECTIVA APOLOGETICII ORTODOXE

Încercarea autonomă de devenire și creștere a persoanei umane a atins în decursul istorie mai multe praguri de înstrăinare față de Dumnezeu și adevăr. Omul singular, liber și independent, care în trecut își justifica existența prin teorii evoluționiste și ecuații științifice, se găsește acum în pragul întrebărilor fără răspuns, propulsate mai departe însă de așa-zisa convingere atee.

Ce este oare ateismul? Poate fi cineva ateu ca entitate sau mai bine zis poate cineva trăi fără de Dumnezeu? Și dacă da, atunci cum poate ateul să umple de unul singur imensul vid al propriei sale existențe? Iată doar câteva din întrebările la care încearcă să răspundă Apologetica Ortodoxă în demersul ei de mărturisire a „Adevărului" ipostatic. În acest context, argumentația noastră se elaborează pe evaluarea parcursului de gândire din diferitele epoci ale existenței noastre, observând în contrapondere polaritatea „apropierii de Dumnezeu". Așa se face că, dincolo de a rămâne o fenomenologie izolată, ateismul se exprimă ca „normă comună tuturor straturilor societății. O întreagă civilizație s-a zidit, conștient, pe refuzul lui Dumnezeu, mai precis pe negarea oricărei dependențe față de un dincolo. Întradevăr, știința nu are nevoie de ipoteza lui Dumnezeu. Pe de altă parte, din punct de vedere moral, sau Dumnezeu nu este atotputernic, fiindcă nu suprimă răul, sau dacă nu vrea să-l suprime înseamnă că El nu este iubire".[1432] Negativismul programat al societății autonome naște întrebări și întrebările nasc monștri, și, „fără conținut metafizic propriu, fără o filosofie proprie", ateismul se răspândește „democratic, nevertebrat, dar practic". Motivația sa nu este susținută de rațiune, căci astfel ar fi înfrântă și ar cădea în desuetudine, ci vine să umple un gol frust și rece al unei corabii în derivă, sufletul stăpânit de diavol.

[1432] Paul Evdokimov, *Vârstele vieţii spirituale*, trad. Pr. prof Ion Buga, Ed. Christiana, Bucureşti, 2003, Bucureşti, 2006, p. 17.

Geneza „neoateismului contempran” este susținută, ca primă etapă, de evaluarea exacerbată a științei. Așezată în afara religiei și chiar a culturii, realizările rațiunii considerau mai dăunăzi că „orice interacțiune între știință și cultură nu poate fi decât prejudiciabilă ... că ... adevărul prin definiție nu poate depinde de ansamblul social sau cultural al omului de știință, fiindcă numai știința este păstrătoarea adevărului, fapt pentru care ruperea ei de cultură este definitivă și completă”.[1433] Din această coajă a ieșit convingerea greșită că „știința poate explica totul”, că nu există plan sau realitate existențială fără răspunsuri palpabile cu privire la existența și funcționabilitatea lor. În felul acesta, au existat cercetători care, orbiți la ochii minții, au confundat minunea cu iraționalul, au înlocuit taina cu fenomenul, au așezat transcendentul în filtrul rațiunii personale. Acesta este în mare dimensiunea elevată a ateismului contemporan. Ea se justifică pe germenii „rațiunii pure”, pe experiență și probitate practică, practicile ei fiind potrivnice credinței creștine.

În cea de a doua latură a ateismului contemporan intră acel „nu vreau să cunosc”/„nu vreau să cred”. Aceasta se mulează pe dispreț și nesocotire față argumentele Scripturii, socotită de cei mai mulți atei a fi „depășită”. În acest context, putem vorbi despre un adevăr universal valabil, pe care Sfântul Apostol Pavel îl comunică Bisericii lui Hristos peste veacuri: „Însă noi propovăduim pe Hristos cel răstignit: pentru iudei, sminteală; pentru neamuri, nebunie”.[1434] „Starea arhaică a cunoașterii, în vechime, îl face pe orice savant contemporan neîncrezător și foarte puțin dispus să țină seama de o pretinsă *revelație*. Nu există, spun savanții, nicio certitudine referitoare la acel pretins eveniment și, oricum, un adevăr îngropat în adâncul secolelor este inacceptabil pentru actualismul contemporan. Alegerea este de făcut între faptele verificabile și textele ce decurg în mod evident dintr-un mit”.[1435] Pentru ateu, este inadmisibil și totodată inacceptabil „ca Dumnezeu să se insereze în timp și să-și încredințeze adevărul unui mănunchi de ucenici obscuri și unei transmiteri fragile, prin mijlocirea unor texte scrise acum douăzeci de veacuri”.[1436] În fapt, totul

[1433] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Apologetica rațional-duhovnicească*, Alexandria, 2009, p. 158.

[1434] I Cor. 1, 23.

[1435] Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale,* p. 18.

[1436] Ibidem.

pornește de la o autoabandonare a celui ce, fără să știe ce este libertatea, se crede liber. Conștient sau nu de apăsările sale, el, ateul, caută să îndepărteze de la sine vinovăția, simțul conservator al mărturisirii păcatelor, într-un cuvânt, perspectiva unei vieți împreună cu Hristos. Nu mai vrea să iubească și, prin aceasta, cel mai potrivit mijloc este să izgonească iubirea din măruntaiele sale.

VI.1. Drumul care „vine de nicăieri și merge spre nicăieri"

Care este însă maniera de a scăpa de astfel de convingeri? Creștinismul în genere și Biserica ortodoxă în mod special, adaugă, ca remediu împotriva ateismului, mărturisirea „Adevărului" ipostatic. „Fiți totdeauna gata să răspundeți oricui vă va cere socoteală de nădejdea care este în voi".[1437] Creștinul de astăzi trebuie să învețe să retrăiască „măreția creștinismului". Suntem conștienți astăzi de faptul „mulți dintre noi locuim în comunități seculare, în care argumentele extrase din Biblie sau revelația creștină nu mai au greutate și în care auzim un limbaj diferit de cel vorbit în biserică".[1438] Aceste nuanțe sumbre ale societății seculare sunt generate de o sărăcire a lumii de etosul ei eclesial. Faptul că aproape nimeni nu mai reușește să trăiască și să poarte în cotidian „*liturghia de după Liturghie*"[1439] descoperă și mai mult iminența exemplelor seculare. În acest context, „creștinii au devenit un fel de post-moderniști: ei trăiesc Evanghelia celor două adevăruri. Există închinare și există adevărul secular, care se aplică restului timpului".[1440] Pe fondul acestei atitudini „căldicele" s-a grefat periculoasa încrengătură a ateismului. De aceea, în această luptă se cere perseverență în datoria cu care suntem încredințați prin Taina Sfântului Botez: „*Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului, și al Sfântului Duh*".[1441] Și mai trebuie

[1437] I Pt. 3, 15.
[1438] Denish D'Souza, *Măreţia creştinismului*, Ed. Imago Dei, Oradea, 2011, p. 13.
[1439] Sintagma îi aparţine Arhiepiscopului Anastasios Yannoulatos şi a fost promovată părintelui profesor Ion Bria, fiind foarte bine asimilată în contextul teologiei misionare. În acest sens, părintele profesor a realizat două lucrări de referinţă în care explică foarte frumos realitatea apologetică şi misionară a Bisericii în actualitate (vezi: Ion Bria, *The liturgy after the Liturgy: Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, Geneva, WCC Publication, 1996; Idem, *Liturghia după Liturghie: Misiune apostolică şi mărturie creştină – azi*, Ed. Athena, Bucureşti, 1996).
[1440] Denish D'Souza, *Măreţia creştinismului*, p. 14.
[1441] Mt. 28, 19.

știut că, prin îndemnul Mântuitorului, creștinii au menirea de a fi „sarea pământului" și „lumina lumii", hrănind permanent țarina cu sământa învățăturilor sănătoase. Într-un cuvânt, „*prietenii Mirelui*" au datoria unui imperativ apologetic, fiind chemați „*să facă din lume un loc mai bun*". Iată, așadar, pentru ce exemplele celor care reușesc cu adevărat să împlinească acest deziderat, cum sunt sfinții și alți nevoitori aflați în această viață, aduc tulburare în rândul *ateilor*. Prin urmare, „este important să înțelegem acest lucru căci, înălțându-se deasupra mulțimii totdeauna amorfe, existența unei vieți spirituale reale, persoana unui sfânt va constitui un fel de ghimpe de neîndurat pentru un ateism care se vrea sistematic, moral și totalitar. Mai curând sau mai târziu, ignorarea reciprocă dintre credința dinamică și ateismul militant, precum și coeziunea lor pașnică se dovedesc imposibile".[1442]

Observând istoria conceptului, „*ateismul*" se dovedește întotdeauna legat de contextualitatea socială, grefându-se în genere pe conștiințele potrivnice și slabe. Ele generează pseudovalori pe care, mai apoi, le folosesc ca principii în dezvoltarea lor simbiotă. Știința, tehnica și progresul se regăsesc între aceste valori. Fără să știe, însă, un astfel de om, autogolit de harul lui Dumnezeu, se înhamă la o luptă „cu sine însuși". El distruge într-un mod mai mult sau mai puțin conștient valorile propriei sale existențe. Evoluția procesului de secularizare reprezintă, în acest sens, reperul cel mai concludent. Startul său este dat de secolul luminilor. Din acest moment, omul libertinajului occidental a început să trăiască autonomia realizărilor sale tehnologice, științifice, artistice sau culturale, ca pe niște victorii asupra vechilor obiceiuri sacramentale. Toate acestea „s-au transformat în tot atâtea mijloace de distrugere a omului și a valorilor create de el. Ultimele două războaie mondiale, cele mai sângeroase și mai devastatoare din întreaga istorie a umanității, apariția unor sisteme ideologice care se găsesc la originea lagărelor de exterminare pe continentul nostru, arsenalele nucleare care planează asupra întregii lumi ca o umbrelă a morții, prăpastia mereu crescândă dintre țările bogate și țările sărace, poluarea naturii, fără precedent în istoria planetei, sunt doar câteva dintre rezultatele negative ale culturii secularizate, care au semănat atâta suferință și distrugere împrejurul nostru".[1443]

[1442] Paul Evdokimov, *Vârstele vieţii spirituale,* p. 18.
[1443] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Hristos-Biserică-Societate,* p. 87.

Deși pândită și ea de secularizare, societatea românească încă mai poartă voalul vechilor tradiții ortodoxe. Acest lucru este demonstrabil prin viața liturgică pe care, cei mai mulți dintre conaționalii noștri o practică intens, regăsindu-se în fiecare duminică și sărbătoare pe culmea evenimentului euharistic. În acest context, fără să conștientizeze repercusiunile propriei existențe, ateul se autosustrage de la vistieria bunurilor vivificatoare. Fără acestea, spune Petre Țuțea, „**omul rămâne un animal rațional și muritor, care vine de nicăieri și merge spre nicăieri**. Absolutul religios creștin ne scoate din neliniștile infinitului și nedeterminării, deoarece ideea de limită, trăită de om în univers, nu poate fi depășită decât religios”.[1444]

VI.2. Considerații etimologice

Cuvântul *ateu*/*ateism* însumează înțelesuri multiple. Din acestea se desprind totodată și înțelesurile manifestării sale. În acest context, termenul are, pe de o parte, valențe *negative*, referindu-se în mod direct/precisiv la *absența totală a ideii de Dumnezeu* din viața omului, devenind în atare caz mai mult agnosticism decât ateism. Pe de altă parte, în dimensiunea *pozitivă* sau *formală* a înțelesului său, definește „negarea categorică a existenței unei Ființe supreme”. „În această ultimă accepțiune se înțelege ateismul, în sensul ordinar al cuvântului, urmând mai apoi să se dividă, sub analiza filosofică, în două alte înțelesuri bine definite. Avem astfel *ateismul teoretic* care vizează negarea lui Dumnezeu, care este așezat conceptual în spațiul speculației, și apoi avem *ateismul practic,* fiind vorba de aceeași negare aplicată însă la detaliile și dinamica vieții. Căci, dacă propria noastră cugetare poate, prin demonstrațiile și încercările ei raționale, să-l scoată pe Dumnezeu din univers, refuzându-i-Se astfel un loc în rândul lucrurilor reale/adevărate, este din nefericire și mai ușor pentru voința noastră de a stopa această ostracizare/îndepărtare din zona sa de influență, și de a alunga divinul din gândurile noastre, din sentimentele noastre și din întreaga noastră viață. Putem înțelege astfel ateismul practic «la o atare stare a sufletului care face să viețuiască în realitate, în această sferă, care limitează activitatea noastră omenească, ca și cum Dumnezeu nu ar exista»”.[1445]

[1444] *Jurnal cu Petre Țuțea*, București, 1992, p. 186.
[1445] P. Didont, Carème de Marseille, 1875, *Conferénce sur l'atheism practique,* apud *Dictionaire de Theologie Chatolique,* vol. 1B, 2190.

În acest sistem deficitar de viață, omul nu se mai gândește la Dumnezeu decât poate ocazional, nu-L mai iubește, nu-L mai descoperă ipostatic, nu se mai regăsește în dialogul cu Dânsul. Ateul a fost învățat să acționeaze și să viețuiască „ca și cum nu ar exista niciun Dumnezeu". Pe acest principiu s-au dezvoltat anumite filosofii contemporane, dezvoltând prin concepte sau ipoteze practice un nou sistem moral. „Pe ruinele dogmei și ale credințelor religioase, spun aceste filosofii, trebuie să se ridice regula de viață capabilă să se impună cu necesitate tuturor oamenilor și să realizeze unirea spiritelor și a inimilor într-un singur ideal. Puținul succes și progresele științelor morale și sociale vine din solidaritatea acestora cu ipotezele și speculațiile care divid spiritul și scapă de sub controlul și de sub întreaga verificare științifică. În consecință, eliberarea de asemenea servitute, le oferă ateilor autonomie, îi așază pe bazele științei... le oferă în mod egal avantaje și favoruri universale".[1446] Conceptul se activează și se justifică filosofic în ideologia marxistă, despre care vom vorbi în cele ce urmează.

Din cele arătate înțelegem, în mare, ofertele ideologiei ateiste. Omul fără Dumnezeu (cf. gr. *a* - fără și *theos* - Dumnezeu) dezvoltă o experiență singulară și încearcă să se poziționeze de unul singur deasupra unicității valorilor. Pentru el, posibilitatea unei deveniri personale, ca entitate teologală, nu reprezintă nicio atracție. Se găsește singur în fața propriilor probleme, pe care încearcă să le soluționeze de unul singur. De aceea, *ateismul* este socotit dintru început o „concepție materialistă, care respinge categoric orice credință în supranatural, în existența lui Dumnezeu, a zeilor, a spiritelor, a vieții după moarte etc. Constă (în general) în negarea religiei cu argumente filosofice, susținute prin datele și descoperirile științelor naturii și ale științelor sociale". Iată, prin urmare, definiția *ateismului* după unul dintre dicționarele filosofice de epocă comunistă.[1447] Pe lângă cele menționate se mai adaugă faptul că ateismul „nu trebuie confundat cu anticlericalismul", cu mișcările sectare „eretice" și că „trebuie diferențiat riguros de deism, panteism etc., concepții care zdruncină teismul, dar se mențin în cadrul general al atitudinii religioase față de lume". În viziunea marxistă, despre care aminteam mai devreme, a

---

[1446] DTC, p. 2191.
[1447] *Mic Dicţionar Filosofic*, Ed. Politică, Bucureşti, 1973, p. 36.

avut menirea de „a lumina masele, fără a pune problema esențială a schimbării modului lor de trai”. Putem spune că, dincolo de viziunea autonomiei iluministe, ateismul marxist, „întemeiat pe materialismul dialectic și istoric, susține necesitatea desființării, în primul rând, a rădăcinilor sociale ale religiei, a cauzelor materiale care au determinat înstrăinarea religioasă. În condițiile societății eliberate de exploatarea omului de către om, consecințele religioase vor dispărea treptat, pe măsura desăvârșirii construcției socialiste și a construcției comunismului, prin care se înfăptuiește sistematic transformarea vechiului imperiu al necesității într-un imperiu al libertății”.[1448]

Lucrurile n-au stat nici pe departe astfel, istoria fiind cea care a vădit caracterul opresionist al regimurilor ateiste, care se doreau a fi, așa cum am văzut, impasibile și imparțiale, față de conceptul de „libertate”. Acestea au depășit semnificația *stricto sensu* a termenului, ieșind din presupusa sferă nihilistă și transformându-se treptat într-o alternativă „anti-teistă”. În acest demers militant, ateul luptă să devină „singura realitate a istoriei”. Și tot mai convins de acest lucru, „el poartă în sine principiul propriei geneze, crearea omului de către om”. Sub acest imperiu contrafăcut al conștiinței umane, „libertatea se descifrează și se impune ca *necesitate înțeleasă* de creare a propriei substanțe umane: promovarea omului social, total și universal”. Singura piedică ce ar putea dezechilibra aceste principii este cu siguranță existența lui Dumnezeu. Ea trebuia combătută cu orice preț și înlăturată inclusiv ca principiu din viața omului socialist. Prin urmare, „negarea lui Dumnezeu, argumentele inexistenței Lui, expunerea filosofică a contradicțiilor inerente domeniului religios constituie preliminariile dialectice ale ateismului; în raport cu praxisul, acest ansamblu constituie, prin forța lucrurilor, o sferă a abstractului. Omul epocii ateismului militant, chiar cel care îl exprimă cel mai bine, este tot omul abstract, căci critica, chiar cea marxistă, este operație pur intelectuală”.[1449]

VI.3. „Zis-a cel nebun în inima sa: nu este Dumnezeu”

Sfânta Scriptură dezaprobă întru totul atitudinea ateistă. Se amintește adesea despre cei care, în „nebunia” lor, neagă existența lui

---

[1448] Ibidem. P. 36-37.
[1449] Paul Evdokimov, *Vârstele vieţii spirituale,* p. 22.

Dumnezeu,[1450] despre cei ce sunt „necredincioși”,[1451] „învârtoșați la inimă”[1452] sau „fără de lege”.[1453] Cuvintele Cărții Sfinte au fost totodată tâlcuite de Sfinții Părinți ai Bisericii noastre care au mărturisit întotdeauna măreția slavei lui Dumnezeu, prezent și lucrător în creația Sa până la sfârșitul veacurilor.

Despre nebunia fără de Dumnezeu, Sfânta Scriptură vorbește îndelung. Dreptul Iov, văzând „pe cel nebun că a prins rădăcină”, dezaprobă toate lucrurile sale, amintind că „nelegiuirea nu iese din pământ și necazul nu răsare din pulbere, ci omul își naște singur suferința, precum vulturii se ridică în aer prin plutirile lor”.[1454] În altă ordine de idei, dacă cei drepți și credincioși „*vor moșteni mărirea, cei nebuni vor avea parte de ocară*”.[1455] Nebunia necredinței în Dumnezeu este pricina tuturor relelor, socotește Isaia Proorocul. De aceea, la judecată el va fi răsplătit după faptele sale, fiind adăugat laolaltă cu cei fără de lege: „*Nebunului nu i se va mai zice că e de neam bun și celui viclean că e mare la suflet. Că nebunul grăiește nebunii și inima lui gândește răul ca să săvârșească nelegiuiri, să rostească cuvinte mincinoase împotriva Domnului, să lase nemâncat pe cel flămând și celor însetați să nu le dea să bea*”.[1456] Pe lângă înțelesul de „*nebun*”, evreiescul „***nokal***” se mai poate traduce prin: *zgârcit, înșelător, viclean* sau *necinstit*. Din aici putem desprinde spectrul și viziunea mărginită și judecata *ateului* cu privire la sine însuși, la ceilalți și la complexul realităților din care face parte.[1457]

[1450] Cf. Iov 5, 3; Ps. 13, 1; 39, 6; 52, 1; 93, 8; Pilde 3, 35; Pilde 65, 23; 10, 8, 21, 23; Eclesiast 1, 14; Is. 32, 6; Lc. 12, 20; I Cor. 1, 18; II Timotei 2, 23; 3, 9.

[1451] Cf. I Cronici 17, 9; Ps. 1, 4, 5; Ieremia 4, 18; I Macabei 7, 5; Rm. 15, 31.

[1452] Ieş. 7, 13; 9, 12; I Regi 6, 6; IV Regi, 17, 14; Is. 6, 10; Ier. 7, 26; Zaharia 7, 12; Mt. 13, 15; Mc. 6, 52; F.Ap 28, 27; II Cor. 3, 14.

[1453] Ps. 36, 28; 103, 36; 124, 5; Pilde 2, 22; Daniel 12, 10; III Macabei 6, 12; 7, 12.

[1454] Cf. Iov 5, 3-5.

[1455] Cf. Pilde 3, 35.

[1456] Is. 32, 5-6.

[1457] „În Împărăţia lui Dumnezeu omul va fi cunoscut după cum este cu adevărat, fără înşelătorii sau confuzii, nu după cum se arătau în vremea profetului Isaia. În Împărăţia lui Dumnezeu, oamenii legământului, creştinii, sunt ***singurii realişti***! Aceştia nu numai că văd lucrurile aşa cum sunt ele, ci le văd şi cum ar trebui să fie în lumina Evangheliei lui Dumnezeu, ca parte a noii creaţii. Creştinii „nu judecă pe nimeni din perspectivă omenească” (II Cor. 5, 6-21), ci cântăresc toate după cele dumnezeieşti. Pe de altă parte, în virtutea judecăţii pământeşti, omul se poate numi pe sine *înţelept* şi chiar *dumnezeu*, de vreme ce Dumnezeu îi numeşte pe unii ca aceştia *nebuni* (*cf.*

În cartea Psalmilor, *nebunul* cugetă în inima sa că „***nu este Dumnezeu***".[1458] În aceste cuvinte găsim concentrată cea mai complexă definiție a ateismului. Așezate mai cu seamă înlăuntrul simțirii, ele definesc starea lăuntrică a omului golit de har. Alungându-L pe Dumnezeu din inima sa, el nu mai este în stare să asculte nici măcar mărturia realităților exterioare, iese din armonia naturală, fiind, nu de puține ori, strivit de stihiile lumii care nu-l mai recunosc ca mărturisitor. „Acesta este vârful a toată răutatea, spun Sfinții Părinți, adică a socoti că nu este Dumnezeu și că toate s-au făcut de la sine (adică ateism), începutul a toată desfrânarea și fapta cea nelegiuită. [Cine mai poate tăgădui că aceasta nu este credința oficială a civilizației (post)moderne? Iar vârful a toată răutatea nu poate fi decât Antihrist.] Dar cum se face că a zis în *inimă*? Deoarece din cuvinte, unul este rostit, iar altul este așezat în minte, cu toate acestea, Proorocul nu se referă la cel rostit, ci la socotința cea din suflet: că a zis în *inima sa*, adică a cugetat că nu este Dumnezeu; (tot astfel) și cel ce păcătuiește fără de rușine, prin cele ce se văd defăimând – deși nu o zice cu glăsuirea, ci cu însuși faptele sale și cu nebunia vieții – numai că nu strigă și el aceasta: *nu este Dumnezeu*. Iar alți învățători mai noi zic că pentru aceasta a zis nebunul doar cu inima, necutezând a rosti pe față că nu este Dumnezeu: pentru că s-a temut ca nu cumva oamenii și stihiile lumii nesimțitoare să audă glasul lui și să-l omoare, căci acestea (stihiile), cu frumusețea și bună-rânduiala pe care o au, propovăduiesc că este Dumnezeu, iar omul nebun tăgăduiește existența lui Dumnezeu, făcându-se mai rău decât zidirile cele nesimțitoare. [În lumea (post)modernă și nu numai, nu puțini zic pe față că nu este Dumnezeu, iar rezultatul îl poate vedea oricine: stihiile omoară realmente oamenii]".[1459]

Ideea este întărită de Fericitul Augustin, care spune că, fiind corupt și abominabil în simțirile sale, ateul „iubește lumea aceasta și

---

Lc. 12, 13-21). De asemenea, după mintea omului pământesc cel ce crede şi are frică de Dumnezeu ar putea fi numit *nebun*. Însă, în lumina celor descoperite de Dumnezeu, creştinii au statornicit o serie de valori care ne învaţă cine este nebun şi cine este cu adevărat un om nobil" (vezi Paul T. Butler, *Isaiah*, vol. II, College Press, Joplin, Missouri, 1976, p. 145).

[1458] Cf. Ps. 13, 1, 52, 1-2.

[1459] Cuv. Eftimie Zigabenul, Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirea Sfinţilor Părinţi*, Tom. I, transliterare, diortosire, revizuire după ediţia grecească şi note de Ştefan Voronca, Ed. Cartea Ortodoxă, Ed. Egumeniţa, s.a., p. 170, nota 58.

nu pe Dumnezeu și de aceea, ca un nebun, spune în inima sa că nu există Dumnezeu. Căci nedorind să-L păstreze pe Dumnezeu în cunoștința sa, așa și Dumnezeu «*i-a lăsat la mintea lor fără judecată, să facă cele ce nu se cuvine*».[1460] Întrucât, «nimeni nu poate împărtăși bunătate, afară de Cel Unul». Prin cuvintele «Cel Unul» înțelegându-se fie Singurul, fără nicio tovărășie omenească, fie alături de «Cel Unul», pe care îl primește Domnul Hristos. După cum am spus, această colină este deasupra mării, nesocotind nicidecum marea și colina laolaltă. Și aceasta este cea mai fericită interpretare, ca să nu se înțeleagă că cineva s-ar face părtaș bunătății lui Hristos, căci niciun om nu poate împărtăși/izvorî această bunătate, fără ca El să i-o descopere. Și aceasta este adevărat, căci până ce omul nu-L cunoaște pe Dumnezeu nu izvorăște bunătate".[1461]

Sfântul Grigorie de Nyssa este de părere că negarea existenței divine este o contradicție a propriei existențe, fiind echivalentă cu diluarea totală a acesteia. „Într-adevăr, spune Sfântul Părinte, stricăciunea și nimicirea conștiinței de sine constituie cu adevărat o cumplită decădere din starea normală a omului! Căci cum ar putea spune cineva că trăiește ca un om, câtă vreme el nu dovedește că ar avea astfel de calități? Cum s-ar putea menține cineva viu câtă vreme acela nu crede că mai e în viață. Doar numai Dumnezeu Singur este Cel care are în Sine existența... Drept aceea, cel care scoate din cugetul său ideea că Dumnezeu există prin Sine, dar ajunge să spună că tot nu există, acela și-a nimicit ființa punându-o în afara Celui care este existența însăși".[1462] De asemenea, Fericitul Teodoret al Cirului condamnă, pe de o parte, pornirea ateului împotriva conceptului de

---

[1460] Cf. Rm. 1, 28-32: „Şi precum n-au încercat să aibă pe Dumnezeu în cunoştinţă, aşa şi Dumnezeu i-a lăsat la mintea lor fără judecată, să facă cele ce nu se cuvine. Plini fiind de toată nedreptatea, de desfrânare, de viclenie, de lăcomie, de răutate; plini de pizmă, de ucidere, de ceartă, de înşelăciune, de purtări rele, bârfitori, Grăitori de rău, urâtori de Dumnezeu, ocărâtori, semeţi, trufaşi, lăudăroşi, născocitori de rele, nesupuşi părinţilor, Neînţelepţi, călcători de cuvânt, fără dragoste, fără milă. Aceştia, deşi au cunoscut dreapta orânduire a lui Dumnezeu, că cei ce fac unele ca acestea sunt vrednici de moarte, nu numai că fac ei acestea, ci le şi încuviinţează celor care le fac".

[1461] St. Augustine, *Exposition on the Book of Psalms*, Translated with Notes and Indices, in „The Nicene and Post Nicene Fathers of The Christian Church", vol. VIII, T&T Clark, Edimburgh, 1889, p. 90-91.

[1462] Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la titlurile Psalmilor*, II, 13.

dumnezeu și, pe de altă parte, evidențiază răutatea cu care se învârtoșează împotriva Dumnezeului celui viu. „Că hulitorul și-a pornit limba nu numai împotriva celor ce se numesc dumnezei, dar nu sunt, ci și împotriva Celui ce este cu adevărat, zicând: «Au doară au putut dumnezeii neamurilor să-și izbăvească țara lor din mâna mea?» Arătat este că n-au putut, căci cum ar fi putut ei, fiind nimic? «Va izbăvi Domnul Ierusalimul?» Caută - o preanelegiuitule! - spre câtă înălțime ți-ai înălțat limba cuvântului tău. Aspru îți va fi ție a azvârli cu piciorul împotriva boldului. «Unde este dumnezeul lui Emat? Și unde – dumnezeul lui Arfad? Și unde este dumnezeul cetății Samaria?» Aceia ce se numesc dumnezei de către cei nebuni și fără de minte au dat și ei mai pe urmă oarecare pricină pierzătorului (Îngerului)”.[1463]

La rândul său, după Sfântul Ioan Damaschinul tăgăduirea existenței lui Dumnezeu iese din tiparele logice ale existenței noastre și prin urmare „numai un nebun îl poate nega pe Dumnezeu”.[1464] „Dumnezeu însă nu ne-a lăsat în completă neștiință, spune Sfântul Părinte, deoarece cunoștința existenței lui Dumnezeu este însămânțată de El în chip firesc în toți oamenii. Pe lângă aceasta, însăși creația, conservarea și guvernarea acesteia vestesc măreția dumnezeirii”.[1465]

În logica apologetică a Bisericii primare, cuvântul „*ateu*” a descoperit consonanțe pozitive. Așezat în contraponderea manifestărilor religioase ale evreilor sau păgânilor, socotite mai vechi decât creștinismul, **„ateismul Bisericii”** aducea cu sine povara judecății lui Socrate. Este, într-un fel, *stigmata martirică* pe care persecutorii au așezat-o „tinerei religii”, neînțelegând credința lor în Dumnezeu cel Unul în ființă și întreit în Ipostasuri. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful explică anvergura eronată a termenului și vădita lui nepotrivire pentru ethosul credinței creștine. „Pentru aceasta noi suntem și numiți atei și mărturisim că suntem atei atunci când este vorba despre niște zei închipuiți, dar nu și atunci când este vorba de preaadevăratul Părinte al dreptății și al temperației, precum și al celorlalte

---

[1463] *Tâlcuirea Psalmilor Împăratului Prooroc David. A Preafericitului Teodorit, Episcopul Kirului, tâlcuire a celor o sută cinzeci de Psalmi ai Proorocului Împărat David*, diortosire din chirilică, Mănăstirea Petru-Vodă, 2003, p. 160.

[1464] Pr. Ioan Sorin Usca, Prof. Ioan Traia, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți. Cartea Psalmilor*, vol. XIII, Ed. Christiana, București, 2009, p. 78.

[1465] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere din limba greacă, introducere și note de pr. prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2005, Cap. 1, p. 15.

virtuți, Care este neamestecat cu niciun fel de răutate. Ci pe Acela și pe Fiul cel venit de la El, Care ne-a învățat toate acestea, și oștirea celorlalți îngeri buni, care-L urmează și care I se aseamănă, precum și pe Duhul Cel profetic, noi îi respectăm și ne închinăm Lor, cinstindu-i în Duh și adevăr și stăm la dispoziția oricui ar voi să afle ceva cu privire la Ei, ca să-l învățăm din belșug, precum și noi înșine am fost învățați".[1466]

VI.4. Hermetismul și alchimia, sau drumul de la magie la autonomia renascentistă

Literatura hermetică își are rădăcinile adânc înfipte în cultura egipteană a secolelor II și III d. Hr. Scrierile sacre ale hermetismului, păstrate până astăzi, sunt doar o parte din ceea ce constituia bogata literatură atribuită figurii mitice Hermes Mercurius Trismegistos („*cel de trei ori foarte mare*") o contopire mistică dintre zeul grecesc Hermes și zeul egiptean Thot. Umbrită de același cadru religios și filosofic în care s-a dezvoltat mai târziu neoplatonismul și diferitele scrieri gnostice, hermetismul a elaborat conexiuni și teme comune acestor tradiții, construindu-și astfel intrarea în cultura occidentală.[1467] Metoda sa de propagare practică s-a stabilizat în preocupările ezoterice și alchimice a marilor savanți ai vremii. Așa se face că, alchimistul și gânditorul alexandrin de secol III, Zosima, cunoștea textul *Poimandres*, iar Fericitul Augustin făcea referire la „*Asclepios*", singurul dialog hermetic tradus pe atunci în limba latină.

Textele hermetice au fost parțial folosite și de Părinții Bisericii, care în scrierile lor au folosit sursele păgâne, însă cu scop apologetic. Mulți dintre ei îl situau cronologic pe Hermes în vremea lui Moise. Încet, încet, hermetismul și-a făcut simțită prezența și în perioada Renașterii. Filosofia hermetică era socotită pe atunci drept o *tradiție primordială a înțelepciunii*, identificată cu înțelepciunea egiptenilor, pomenită în cartea Exodului și lăudată în dialogurile platonice. În felul acesta, hermetismul „i-a ajutat" pe intelectualii rebeli *în*

[1466] Sf. Iustrin Martirul şi Filosoful, *Apologia* I, VI, în „Apologeţi de limbă greacă", traducere, introducere, note şi indici de pr. prof. dr. T. Bodogae, pr. prof. dr. Olimp Căciulă, pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 38.

[1467] Hermes Trismegistos, *Corpus Hermeticum*, traducere Dan Dumbraveanu, revizuire text de Alexandru Anghel, Ed. Herald, Bucureşti, 2007, p. 25.

încercarea lor de a dărâma fortăreața scolasticii aristotelice din universitățile acelor timpuri.[1468]

O altă implicație pe care a avut-o hermetismul a fost încercarea reinstituirii practicilor oculte (magice) ca pe niște realități sociale habituale în tradiția Occidentului creștin. Cu alte cuvinte, atât filosofii hermetiști, cât și maeștrii „pietrei filosofale" au militat intens ca magia să fie readusă oficial în sânul societății. Aceste încercări s-au fundamentat pe scrieri și demonstrații cu orientare astronomică, alchimică și magică. „*Dacă Hermes a fost un personaj istoric care a scris toate aceste lucruri, și dacă Părinții Bisericii i-au citat aprobator scrierile filosofice, și dacă se putea arăta că exact aceleași scrieri respectau întocmai dogmele creștinismului,* spuneau ei, *atunci întreaga structură a hermetismului magic putea căpăta în context creștin o legitimitate indirectă*".[1469] Această argumentație nu a funcționat. Redefinirea radicală a creștinismului latin, care s-a consumat în perioada Reformei și a Contrareformei, a fortificat barierele doctrinare până într-acolo încât s-a ajuns ca prin secolul XVI, oamenii să fie arși pe rug pentru practici care în secolul al XIV-lea erau socotite dovezi de credință. Toate aceste întâmplări nu au făcut decât să cristalizeze limbajul și conceptele tratatelor hermetice centrale în perioada post-medievală, în Occident. Din tot acest parcurs, reținem impactul puternic pe care hermetismul l-a manifestat asupra sistemelor filosofice din Europa și din lume.[1470]

În latura conținutului dezvoltat, hermetismul și alchimia prezintă două orientări parțial diferite. Astfel, dacă astrologia hermetică cerceta cosmosul de sus în jos, pornind de la principiile zodiacale, alchimia abordează fenomenologic existența, de jos în sus, de la elemente spre arhetipurile lor cerești. Tot în acest context, istoricul englez Sherwood Taylor afirmă că alchimiștii urmăreau prin arta lor un

---

[1468] Ibidem.

[1469] Ibidem, p. 26.

[1470] Din traducerea lui Marsilio Ficino (1463) la „*Corpus hermeticus*", aflăm că această influenţă a fost atât de covârşitoare, încât unii au ajuns să afirme că: „*dacă Dumnezeu s-ar fi înfăţişat vreodată în oameni, atunci şi el ar fi fost printre cei aleşi, aşa cum rezultă din cărţile sale şi din Poimandres. Prin aceste cărţi, Hermes a transmis cunoaşterea divină întregii posterioritãţi, prin intermediul acestora s-a arătat a fi nu doar un om cu ispiraţie divină, ci şi un filosof profund care şi-a căpătat înţelepciunea de la Dumnezeu şi de la lucrurile divine, şi nicidecum de la oameni*" (Ibidem, p. 26).

proces de **autodevenire spirituală**. „Am greși dacă i-am privi ca pe niște simpli căutători de aur, spune el, căci tonul semi-religios și mistic, în special operele târzii, nu prea cadrează cu spiritul căutătorului de bogății... Nu vom găsi în alchimie începuturile vreunei științe. Niciodată alchimistul nu întrebuințează procedeul științific... Sub arabi s-a început a doua etapă a alchimiei, conducând în scurt timp la descoperiri chimice mai mari și mai numeroase decât tot ce au realizat grecii”. La rândul său, savantul român Mircea Eliade afirmă că „alchimistul urmărind desăvârșirea metalului, transformarea lui în aur, urmărea de fapt propria sa desăvârșire” [1471]

În ceea ce ne privește, putem afirma susținut că practicarea alchimiei și a hermetismului constituie totuși *un preambul al mișcării spre știință a ateismului epocii moderne*. Vedem aici, în mare parte, legătura de continuitate a ateismului în istorie și totodată justificarea sa post-medievală. Astfel, făcând apel adesea la vechile scrieri hermetice, „alchimiștii din Vestul Europei valorifică demersul inițiatic specific alchimiei păgâne din Antichitate. Inițierea și nașterea pentru un nou mod de viață, prin intermediul cărora lumea este privită printr-o perspectivă înnoită, îl întăresc pe cel angajat în căutarea pietrei filosofale. Nu contează atât transformarea de tip magic a metalelor și în general a materialelor, ci înnoirea lăuntrică. În alchimia mistică se cere transformarea din pietre moarte în pietre filosofale vii. Piatra filosofală este peste tot, dar ea rămâne ascunsă celor profani și se descoperă celor inițiați. Prin intermediul alchimiei arabe se transferă în alchimia occidentală concepția despre efectele terapeutice ale pietrei filosofale, inclusiv mirajul executat de elixirul vieții, prin care bolile sunt vindecate și tinerețea fără bătrânețe devine posibilă”.[1472] Evaluarea în spirit ocultic a existenței, prin separația efectivă a celor inițiați de cei neinițiați, așază filosofia alchimică într-un amplu și alambicat demers de „*păgânizare a referințelor creștine*”. Polaritatea valorilor, schimbată intenționat de hermetiști, *întărește mediul de propagare a ateismului modern*. „Certitudinea că alchimia este capabilă să secondeze opera Naturii a primit o seminficație hristologică,

---

[1471] Mihăilescu Florin, *Hermetismul: docrină, simboluri şi metode*, în Revista „Ionul”, Iaşi, nr. 7-8/2004, p. 10. (F. Sherwood Taylor, *A survey of Alchimy*, p. 110, apud Mircea Eliade, *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, Ed. Moldova, Iaşi, 1991, p. 110).

[1472] *Apologetica Ortodoxă*, p. 291.

spune Mircea Eliade. Piatra filosofală este identificată cu Hristos. Convingerea că *opus alchymicum* poate mântui pe om, cât și natura, continua nostalgia unei *renovatio* radicale, nostalgie care bântuia creștinimul apusean de la Gioacchino da Fiore încoace".[1473] Prin urmare, departe de a subsuma caracteristicile ateismului modern, alchimia Renascentistă poartă întru sine „creuzetul unor tendințe hermetice care îl îndepărtează pe om de conștiința apartenenței la viața Bisericii, cultivând o conștiință sensibilă la experiențele inițiatice oferite de universul ezoteric".[1474]

Cu alte cuvinte, prin alchimie și hermetism se face trecerea de la mistica medievală spre autonomia renascentistă.

VI.5. De la „epoca luminilor" la ateismul contemporan

Explicarea conceptuală a noțiunii de ateism i-a aparținut dintotdeauna filosofiei. Ieșită din epoca medievală, unde a slujit ca „ancilae theologiae", „știința iubitorilor de înțelepciune" a marșat, în mare, spre o devenire autonomă, încercând să se reinventeze printr-o ideologie proprie, golită de substratul teologic. Este momentul în care reprezentanții „epocii luminilor" afirmă răspicat „triumful rațiunii eliberate de obscurantismul medieval" și astfel „viziunea raționalist-pozitivistă asupra istoriei, tributară mitului progresului, consideră că Renașterea reprezintă etapa superioară Evului Mediu, intermediind intrarea în scenă a modernității care a impus rațiunea analitică în domeniile științei și ale vieții. Renașterea este interpretată ca mișcare de eliberare a rațiunii de sub tutela Tradiției religioase".[1475]

Poziționată istoric între secolele XVII-XIX, această perioadă apare descrisă de Apologetica Ortodoxă ca trecere a omului de la

---

[1473] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. III, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 269. Rolul omului în natură, din perspectiva filosofiei alchimice, este unul foarte clar: *acela de a fi în armonie cu ea*. Nu este făcut să rămână *pasiv*, alchimia fiind în acest sens o portiţă spre înălţimile pe care le putea atinge singur, prin intermediul raţiunii. Omul alchimic descoperea experimental că viitorul lui este mult mai măreţ şi că viaţa înseamnă lege şi înţelepciune. De aceea, „*numirea omului nu este numai de a exista pe acest pământ, de a căuta, de a dezvolta puterile din jurul lui, şi de a mântui acele forţe prin care să poată pretinde, într-adevăr, dreptul de a moşteni pământul*" (Archibald Cokren, *Alchimia-maestrul şi opera*, Ed. Herald, Bucureşti, 2005, p. 128-129).

[1474] *Apologetica Ortodoxă*, p. 292.

[1475] *Apologetica Ortodoxă*, p. 287.

calitatea de „subiect pasiv”, la rolul de „subiect activ” în raportul său cu natura. Dorința sa de dominare a mediului înconjurător cu ajutorul tehnicii și de folosire a acestuia în scopuri proprii l-au făcut să se depărteze tot mai mult de Dumnezeu, „să ignore total existența lui Hristos ca Logos Creator și Mântuitor”, prinzându-se fantasmagonic în mediul utopiilor autonome. În atare caz, „*cultura modernistă* poate definită ca un proces de dominare a naturii, în câteva etape, care rămân marcate de personalități cunoscute din domeniul filosofiei și al științei”, ca de pildă: Galileo Galilei, Renne Descartes, Immanuel Kant, Jean Jaque Rousseau, Charles Darwin, Karl Marx, Sigmund Freud. [1476]

Nikolai Berdiaev, unul dintre marii teologi ortodocși ai exilului rusesc, vorbește despre mișcarea ateismului din „Epoca Luminilor”, spre secularizare. Folosindu-se sugestiv de antiteze terminologice și cromatice, el definește ateismul renascentist drept unul „*diurn*” sau „*optimist*”, comparativ cu cel al perioadei contemporane, caracterizat prin cuvintele „*nocturn*” și „*pesimist*”. „Trăim într-o lume total diferită de cea a secolelor XVIII și XIX. Iar ateismul nostru este și el diferit de al lor. Cele două secole care preced secolul XX au asistat la domnia ateismului optimist, diurn, al Luminilor, bazat pe credința în supremația rațiunii, astăzi zdruncinată. Ateismul actual trebuie calificat drept nocturn, pentru că reflectă anxietatea, angoasa, disperarea omului contemporan. Totul a devenit mai radical, totul s-a despuiat și s-a dezgolit. Omul a părăsit regatul medial al raționalului. În același timp, ateismul a devenit mai complex și mai rafinat, nu se mai corelează, ca altă dată, cu materialismul și cu pozitivismul elementar, cu credința optimistă într-un progres infinit și cu aceeași credință în rolul suveran al rațiunii. Odinioară se spunea: «Universul e bun în sine și se dezvoltă la infinit, deci Dumnezeu nu există și Dumnezeu este inutil». Astăzi declarăm: «Universul este imperfect și absurd; nu există niciun fel de progres: deci Dumnezeu nu există»”.[1477]

Viziunea marelui gânditor rus reiterează pe firul realităților istorico-filosofice principalele puncte de sprijin ale evoluției ateiste. El arată totodată cum s-a dezvoltat aceasta în contextul său dinamic, despre care pomenea și Evdokimov, vis-à-vis de coordonatele adevărului

---

[1476] Vezi aici: Pr. prof. Dumitru Popescu, *Apologetica rațional-duhovnicească*, p. 129-142.

[1477] Nikolai Berdiaev, *Adevăr și Revelație. Prologomene la critica revelației*, traducere, note și postfață de Ilie Gyurcsik, Editura de Vest, Timișoara, 1993, p. 104-105.

revelat. Astfel, dacă în latura sa optimistă ateismul se regăsește în știință, chemând în ajutor rațiunea autonomă, în contemporaneitate, el privește întunecat și pesimist spre propria sa însingurare și părăsire de către Dumnezeu. „Vechiul raționalism e spulberat atât de gândirea științifică, cât și de gândirea filosofică contemporană și, lucru mai semnificativ încă, de viața însăși, prin procesele iraționale pe care le cuprinde în ea. Lumea traversează o perioadă de tenebre și se simte părăsită de Dumnezeu, mai mult decât s-a simțit vreodată. Și această stare de părăsise, în care Dumnezeu lasă lumea și omul, devine principalul argument pentru a-I infirma existența. Într-un anume fel, Dumnezeu a părăsit universul, iar vechea doctrină a Providenței nu mai trezește decât indignare și sarcasme. Oamenii cred că nu vor putea ieși din tenebre și din absurd decât prin propriile forțe și, în majoritatea cazurilor, consideră că nu mai există nicio ieșire".[1478]

Pe de altă parte, ideea „abandonului divin" însumează „o încercare impusă libertății umane". În această situație, cel mai deficitar nu mai este lupta împotriva divinului, deci ateismul militant, ci „indiferența și necroza interioară". Starea aceasta devine patologică pentru creștinii căldicei, indiferenți și nepăsători față de starea de apăsare a aproapelui lor. „Ignoranța unor creștini împotriva ateilor, a «*necredincioșilor*» din categoria militantă e adesea nedreaptă și se dovedește nocivă. Și tocmai asumată de acești creștini care duc de fapt o viață străină oricărei prezențe divine, a provocat acest ateism". În această stare, ateismul pesimist trece foarte ușor de la negarea lui Dumnezeu, la „negarea omului, a libertății lui, a activității lui creatoare". „Acest aspect, mai spune Nikolai Berdiaev, este deosebit de evident în destinul ideilor lui Nietzsche. Întreaga dialectică a umanului se află într-o relație strânsă cu acest aspect. Trecerea de la autoafirmarea omului, la negarea sa, și de la negarea lui Dumnezeu la afirmarea unor falși idoli poate îmbrăca la fel de bine forme grosolane cât și rafinate. Dar, întotdeauna, această evoluție înseamnă ruperea legăturii teandrice".[1479]

În latura sa optimistă, ateismul se manifestă ca „o ușurare resimțită de om la gândul că nu există Dumnezeu". De acum încolo, el se încrede doar în propria sa rațiune, invocând oportunitatea progresului material. Pe de altă parte, nota devine tragică, constatându-se că

[1478] Ibidem, p. 105.
[1479] Ibidem, p. 107.

„Dumnezeu a fost asasinat!, așa cum făcea Nietzsche”. Așadar, pe de o parte, optimistul repetă: „Dumnezeu nu există, slavă Domnului! În consecință ne putem organiza aici, pe pământ, după propriul nostru plac”. De vreme ce celălalt ateism, de tip tragic, socotește că fără Dumnezeu „totul e pierdut, viața nu mai are niciun sens pentru noi”. Acestea sunt cele două forme de a-teism, pe lângă care, așa cum am arătat mai sus, există în mod negreșit și un anti-teism, sau un ateism militant. Despre această formă de manifestare, Berdiaev spune că poate avea în vedere protestul împotriva „reprezentărilor servile și eronate cu privire la Dumnezeu. În acest sens, el merită simpatia noastră. Adesea, negarea existenței divine a fost concepută ca o negare a anumitor idei referitoare la un Dumnezeu care îl aservește pe om: idei ce fac din Dumnezeu stăpânul său, iar din om sclavul Său... Oamenii se foloseau de Dumnezeu pentru a justifica răul, minciuna și nedreptatea. Astfel, filosofii contemporani neagă adesea pe Dumnezeu și divinul, doar pentru că Dumnezeu le apare sub forma unui existent obiect suprapunându-se ființei umane și dominându-o. Dar, în realitate, divinul e indisolubil legat de uman: e aici o semnificație fundamentală a ideii teandrice. Actul creator al omului este, în esență, teandric. Iar demnitatea omului e legată de faptul că în el se reproduce divinul”.[1480]

În ceea ce privește argumentația ateismului pozitivist, legat în genere de științele naturale, Berdiaev susține că este întru totul depășită, întrucât „inexistența lui Dumnezeu ține de domeniul lucrurilor invizibile, la fel și existența Lui; cu alte cuvinte, este un obiect al credinței”. În acest context, chiar și apologetica creștină, „care încearcă să respingă atacurile împotriva credinței în Dumnezeu, atacuri inspirate de științele naturale, este astăzi desuetă”. În consecință, „doar **vederea lui Dumnezeu în Spirit și în Adevăr** ne poate ridica deasupra dificultăților legate de aplicarea științei istoriei”.[1481]

VI.5.1. Materialitate și raționalism în ateismul modern

După cum am arătat mai sus, specificitatea atesimului de secol XVIII aduce împreună rațiunea și materialitatea, două elemente antitetic complementare. Astfel, cu toate că materia este irațională prin definiție, raționalitatea ateismului renascentist se transferă treptat în

[1480] Ibidem, p. 109.
[1481] Ibidem, p. 112-113.

spectrul social de populari al ideologiilor marxiste. Omul devenea astfel singura realitate a istoriei, purtând pe mai departe domeniul existenței sale, menirea viitoarelor realizări și bineînțeles „libertatea” sa. „*Negarea lui Dumnezeu,* spune Paul Evdokimov, a permis afirmarea omului; aceasta odată actualizată, nu mai rămâne nimic de negat nici de mijlocit. Starea psihologică a omului socialist suprimă ateismul speculativ de negație și cercul se închide asupra omului, care este totul, asupra substanței lui absolutizate, divinizate. La acest nivel – asemenea lui Dumnezeu care nu își pune întrebări asupra lui însuși – omul total nu-și va mai putea pune întrebări asupra propriei sale realități”.[1482]

Pentru a ajunge însă să înțelegem ateismul marxist, trebuie mai întâi să trecem pe la filosofii germani de factură protestantă. Acest laborios proces de formare a derivatelor teologiei protestante ridică *per se* o adevărată „teologiei a morții lui Dumnezeu”.[1483] „G.W.F. Hegel a citat cuvintele, dar le-a dat un sens nou, anume *Spiritul Absolut*, a renunțat la transcendența sa cu scopul de a intra în realitatea finită a istoriei. Alți scriitori germani (de exemplu poetul H. Heine și romancierul Jean Paul) au vorbit despre moartea lui Dumnezeu într-un sens cultural, însemnând că omul a intrat acum într-o nouă eră a civilizației în care conceptul de Dumnezeu nu mai are relevanță. Acest înțeles ateistic a fost preluat de F.W. Nietzsche care a proclamat moartea lui Dumnezeu ca un eveniment uman: pentru a obține statura completă a ființelor autonome, oamenii trebuie să-l desființeze pe Dumnezeu și să devină responsabili de lume și creatori de valori morale”.[1484] Pe de altă parte, „formularea și pledoaria lui

---

[1482] Paul Evdokimov, *Vârstele vieţii spirituale,* p. 23.

[1483] Pornid de la o interesantă paralelă dintre gândirea marelui nostru savant Mircea Eliade şi viziunea teologului american Thomas J.J. Altizer, părintele profesor Adrian Boldişor de la Facultatea de Teologie din Craiova detaliază acest subiect. În acest sens, el aduce mai multe argumente istorice, filosofice şi religioase cu privire la determinarea rădăcinilor ateismului de factură modernă şi postmodernă. „Moartea lui Dumnezeu” a fost o **mişcare teologică** care a apărut în secolul al XX-lea şi a influenţat mai mulţi teologi. Este considerată a fi un răspuns la Întruparea Cuvântului, deci a fost o mişcare creştină. Teologul american Thomas J.J. Altizer a fost considerat cel mai important reprezentant al acestei mişcări. El a afirmat că, astăzi, nici o persoană inteligentă nu poate fi altceva decât un ateu, indiferent dacă alege între ateismul creştin sau necreştin” (vezi articolul integral: *Mircea Eliade şi teologia „morţii lui Dumnezeu” la Thomas J.J. Altizer*, în Revista „Mitropolia Olteniei”, nr. 5-8, mai-august 2008, p. 237-256).

[1484] *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. by F.L. Cross, Third Edition edited by E.A. Livingston, Oxford University Press, 1997, p. 459.

David Hume pentru nonteismul empiricist în *Dialogues Concerning Natural Religion (1779)* a inițiat efortul modern de a scrie certificatul morții lui Dumnezeu. *Problema Dumnezeu* s-a ivit în totalitatea ei în cercurile artiștilor literați antiteologi precum scriitorii Thomas Carlyle, Matthew Arnold, Thomas Hardy, Edward Gibbon și George Eliot; la eminenții și persuasivii filozofi înnoitori precum Ludwig Feuerbach, Auguste Comte și Friedrich Nietzsche; și în mișcările politice și psihologice inițiate de Karl Marx, Sigmund Freud și Thomas Huxley".[1485]

Sintetizând întreaga geneză a ateismului modern, de târzie confluență socialistă, Nikolai Berdiaev definește ateismul marxismului ca provenind din „*ideea alienare naturii în religie*", pe care o împrumută de la Feuerbach, la care adaugă „elementul social". În acest cadru se depășesc formele mistice, potrivnice progresului, pe care le generează credința și religia. „Credința în Dumnezeu, spune el, a fost exploatată în favoarea menținerii nedreptății sociale și a negării puterii omului în calitatea lui de agent al propriei dezvoltări. Din această cauză, religia e opiu pentru popor. Într-o societate socialistă, unde rațiunea colectivă va sfârși prin a deveni stăpâna forțelor elementare, *credința în Dumnezeu va muri în mod natural, de moarte bună*". [1486] Pe lângă pesimismul marxist, proclamarea „*morții lui Dumnezeu*" este primită de unii cu tristețe, generând prin urmare **necesitatea unei alternative**. Așa apare în sânul ateismului modern „*teoria supraomului*". „Nietzsche se simte incapabil să trăiască în absența divinului și sacrului, iar acest Dumnezeu care a încetat să existe trebuie înlocuit cu altceva. **Supraomul** este pentru el manifestarea acestui om nou, valoarea nouă pe care omul trebuie să se străduiască să o creeze. Dar Nietzsche disprețuiește omul în sine, omul pur și simplu; nu vede în el decât rușine și abjecție. Uciderea lui Dumnezeu a fost în același timp uciderea omului".[1487] Pentru marxiști lipsa unei forțe superioare se consolează prin constituirea „*societăți perfecte*".[1488] În acest context, „Marx spune că omul este ființă naturală

[1485] *The Encyclopedia of Christianity,* vol. 2, p. 441.

[1486] N. Berdiaev, *Adevăr şi revelaţie,* p. 118.

[1487] Ibidem, p. 120-121.

[1488] Filozofia conceptuală a marxismului se diluează în preocuparea excesivă pentru socialism şi materialitatea dialectică. Cele mai concrete exemple în sensul acesta rămân sistemele socialiste, care se cereau consolate de sistemul filosofic al ideologiei marxiste. Intervine aici aşa-zisa „*divinizare a societăţii*", care împinge ideologia

și trebuie, precum orice altă ființă naturală, să treacă printr-un proces de dezvoltare și devenire. Acest proces de dezvoltare de sine a omului este «actul istoriei lumii». Mai mult, prin *om*, Marx, urmându-l pe Feuerbach, înțelege umanitatea sau specia umană. Actul istoriei lumii este realizarea de sine a omului în acest sens colectiv și generic. Marx, desigur, nu pierde din vedere (în orice caz nu mai mult decât Hegel) *existența indivizilor ca părți în viața colectivă a speciei*".[1489]

În perioada comunismului, filosofia ateismului marxist s-a transformat, mai mult forțat, în varianta salvatoare pentru progresul socialist. Justificat istoric, prin multiple analize și studii, „noua religie" a clasei proletare dezaproba susținut lupta împotriva opresiunilor burgheze, fiind socotită singura barcă de salvare a viitorului comunitar. Se intra astfel în perioada militantă a ateismului modern. Au rămas peste vreme elogiile făcute de cei care, pentru un motiv sau altul, au îmbrăcat *sine qua non* noua cămașă a simțirilor străine de Dumnezeu. Acest lucru se vede demonstrat în numeroase publicații de epocă, din care am spicuit pentru relevanța celor spuse mai multe idei legate de subiectul nostru. Astfel, într-o „culegere de lecții", publicată sub titlu generic „Știință, religie, societate", în anul 1972, un prolific filosof al regimului vorbește despre face o analiză istorică asupra ateismului. Din paginile sale aflăm că ateismul marxist este, pe lângă formele de ateism antic și iluminist (pe care le prezintă deopotrivă), „forma superioară a ateismului". „Saltul revoluționar pe care marxismul l-a marcat în gândire, spune domnia sa, a avut o importanță esențială și pentru dezvoltarea ateismului, pentru constituirea lui ca teorie consecvent științifică. Oglindind interesele de clasă ale proletariatului, critica științifică a religiei reprezintă una din formele luptei ideologice împotriva teoriilor idealist-burgheze care folo-

---

socialistă spre tendinţe religioase şi chiar mesianice. „Dacă materiei îi este inerentă o dialectică, spune Berdiaev, aceasta înseamnă că ea aparţine unui principiu raţional. Rezultă că, în tentativa de a fi un ateism consecvent cu sine însuşi, marxismul eşuează, în sensul negării integrale a oricărui principiu divin sau sacru. Prestanţa lui de a fi expresia socialismului ştiinţific e bazată în întregime pe o naivitate filosofică. Marxismul conţine, desigur, o parte ştiinţifică: Marx a fost, ca savant, un economist de prim rang, dar socialismul lui nu e o ştiinţă; e o religie, o credinţă mesianică într-o lume perfectă în devenire, lume încă nedivizată şi reprezentând, din această cauză un subiect al transcendentului" (Ibidem, p. 119).

1489 Robert C. Tucker, *Filosofie şi mit la Karl Marx*, traducerea din limba engleză de Emanuel-Nicolae Dobrei, Ed. Curtea Veche, Bucureşti, 2011, p. 157.

sesc și alimentează concepțiile religioase. Ateismul premarxist, cu toate limitele sale, a reflectat efortul gânditorilor înaintați de a supune dogmele teologice și instituțiile religioase unei critici argumentate științific, ateismul având în fiecare epocă istorică, pe măsura dezvoltării cunoașterii, o întemeiere științifică. Istoria ateismului reprezintă un proces unitar, în cadrul căruia fiecare etapă a însemnat un pas spre saltul calitativ, devenind posibil numai odată cu apariția marxismului, când critica religiei a dobândit o bază filosofică superioară, materialismul dialectic și istoric”.[1490]

Nu întru totul relevant comparativ cu principalele surse pentru analiza ateismului modern în genere, citatul de mai sus dezvăluie tonul agresiv și lupta împotriva religiei, specifice epocii comuniste. În acest conflict este introdusă *in extremis* știința, pe care ateii o invocă în favoarea argumentelor lor. În această notă se încheie epoca ateismului pozitivist sau diurn, despre care vorbește filosoful și teologul rus Nikolai Berdiaev.

VI.5.2. Medii de propagare a ateismului contemporan

Trecerea de la epoca luminilor spre perioada modernă și apoi în postmodernitate însumează un parcurs prăpăstios din perspectiva valorilor religios-morale. Ateismul nihilist și apoi materialismul dialectic au pregătit o prăpastie și mai mare pentru omul zilelor noastre, definită în termeni actuali ca: „*secularizare*” sau „*globalizare*”. Toate aceste himere de la sfârșitul secolului XX, începutul secului XXI, au fost generate de „absența Logosului ca structură fundamentală a lumii văzute și nevăzute (care) a permis gândirii postmoderniste să treacă de la existența unui Dumnezeu forte, care domina omul obiectiv, la un Dumnezeu slab, manevrat subiectiv de om”. În consecință, „trăsăturile postmodernismului constau în faptul că *nu se mai gândește la unitate, ci la pluritate; nu mai este interesat de rațiune, ci de estetică și limbaj; ignoră fundamentalul rațional al cosmosului (Logosul și raționalitatea creației) și cade în nihilism sau în refuzul istoriei*”.[1491]

Fără a se raporta la specificul ontologiei sale, omul evului secular se face „*fără rădăcini*”, nemaiștiind unde să apuce și încotro să

[1490] Aurelian Tache, *Ateismul şi evoluţia sa istorică*, în „Ştiinţă, religie, societate”, ediţia a II-a, Ed. Politică, Bucureşti, 1972, p. 51-52.
[1491] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Apologetica raţional-duhovnicească,* p. 142.

privească. Toate ispitirile veacului, generate la nivel macro, îl coboară și mai adânc în prăpastia ateismului postmodern. Globalizarea face din el rob al păcatului și amenință să alunge până și ultima părticică a vieții sacramentale, socotindu-o a fi desuetă și fără rost.[1492] „În primul rând, spune pr. prof. Dumitru Popescu, modernitatea a transferat centrul de gravitație al lumii de la Dumnezeu la om, astfel că omul se simte atât de autonom în fața Divinității, încât consideră voința lui Dumnezeu ca pe un atentat împotriva propriei lui libertăți. În această concepție antropocentristă omul se realizează prin el însuși, fără ajutorul lui Dumnezeu. Sacrul este principalul obstacol în calea libertății lui, și nu se simte liber decât în măsura în care elimină sacrul din natură".[1493]

Trecerea de la ateismul materialist la ateismul contemporan a fost asigurată în cea mai mare parte sub efectul fenomenelor de secularizare, globalizare și *sincretism religios*.[1494] Perioada premergătoare

---

[1492] Între lucrările de referinţă pe acest subiect se numără şi cartea „Globalizare şi universalitate" a teologului grec Georgios Mantzaridis. Tradusă în limba română, lucrarea aşază în antiteză două principii atât de actuale în teologia contemporană. Este descrisă în fapt lupta Bisericii în faţa tăvălugului contemporan, încărcat cu ispitirile noului secol. „Globalizarea" despre care vorbeşte Mantzaridis, reprezintă aşadar „un fenomen complex, ce se manifestă la diverse niveluri. Mulţi îl leagă de economie. Și aceasta este logic, deoarece la nivelul economiei şi mai ales la nivelul economiei financiare, globalizarea a prezentat o evoluţie impetuoasă. Ba, mai mult, economia are importanţă strategică pentru cei puternici ai pământului, deoarece poate să susţină şi să ofere hegemonia mondială, care este asociată astăzi cu ideea de superputere a lumii. Dincolo de aceasta, globalizarea nu este în mod exclusiv, nici primordial, un simplu fenomen economic, ci se extinde la toate nivelurile vieţii omeneşti: la cel politic, la cel religios, la cel duhovnicesc. Nu este, aşadar, greu să se constate că în plan economic globalizarea este pregătită de obicei printr-un proces corespunzător la nivel duhovnicesc sau cultural şi că în continuare se leagă de acesta" (Georgios Mantzaridis, *Globalizare şi universalitate – himeră şi adevăr,* traducere pr. prof. dr. Vasile Răducă, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2002, p. 10).

[1493] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, Ed. Nemira, Bucureşti, 2001, p. 11-12.

[1494] Problematica contemporană a sincretismului religios (gr. συγκρητισμός) a fost tratată pe larg de pr. lect. dr. Adrian Boldişor într-un studiu publicat în Revista „Mitropolia Olteniei", nr. 9-12/2012. Aici autorul arată că acest fenomen religios are rădăcini mai vechi, fiind însă activat mai cu seamă sub influenţa procesului de secularizare. „Sincretismul, specific unor curente religioase mai vechi sau mai noi, este un fenomen strâns legat de mişcările milenariste şi de apariţia unor aşa-zişi profeţi ce afirmă că transmit mesaje divine, fiind dependent, în acelaşi timp, de transformări importante de natură socială, economică, politică şi, nu în ultimul rând, religioasă. „Cu timpul, conceptul este vehiculat tot mai mult, iar înţelesul lui se lărgeşte. Se

celor două războaie mondiale este definitorie în acest sens. Ea a generat două mari sfere de manifestare și influență în viața religios-morală a celor din Occidentul capitalist și Răsăritul comunist. Dacă despre epoca regimurilor totalitare și despre tendințele lor ateiste am amintit mai sus, în contextul filosofiei și materialismului dialectic, este necesar se subliniem în continuare câteva dintre aspectele specifice *evului secular* și *manifestărilor lui autonome*. Așa se face că, între anii 1960-1970, în America apărea mișcarea „hippy" sau „flower-power", ca pretinsă reacție împotriva războiului. Vizând în special tinerii cu vârste cuprinse între 15 și 25 de ani, noua atitudine anti-religioasă se caracteriza în general prin nonconformism și anti-instutuționalitate. Adepții săi respingeau „religiile iudeo-creștine", adoptând diferite practici din ritualurile orientale și asiatice, la care adăugau un sistem propriu de așa zise „valori religioase", definite printr-un „*sincretism al libertinajului*". „Scopul adepților acestei noi mișcări religioase sincretiste, notează pr. Adrian Boldișor, este construirea unei «noi ere a pământului». O altă componentă esențială a mișcării **New Age** este practicarea șamanismului (neoșamanismului) culturilor de tip arhaic. Unii dintre scriitorii ce au avut o influență considerabilă asupra dezvoltării și răspândirii neoșamanismului au fost Carlos Castaneda și antropologul Michael Harner".[1495]

Noile tendințe și manifestări ale „epocii noi" au influențat acut întreaga cultură a vremii. Literatura, muzica, artele au căpătat o nouă orientare, de data asta independentă de principiile și valorile creștine. Toate aceste mișcări sunt completate de o extraordinară dezvoltare tehnologică, care se imprimă tot mai mult în viața oamenilor. Create inițial cu scopul de a-l ajuta pe om, de a-i ușura munca, multe din

---

vorbeşte de sincretismul multicultural şi pluridisciplinar, etnic, cultural, ştiinţific, etic, senzorial, sinestezic (în simbolism) etc.". Astfel, termenul este folosit în zilele noastre pe toate palierele vieţii, pierzându-şi sensul original şi depăşind sfera religioasă în care a fost folosit pentru o lungă perioadă. În acelaşi timp, el continuă să fie admirat de unii pentru importanţa sintezelor realizate şi înfierat de alţii pentru mulţimea pagubelor aduse, fiind unul dintre cele mai controversate concepte" (vezi articolul integral: *Locul sincretismului religios în Istoria Religiilor şi pericolele lui pentru societatea contemporană*, în MO, nr. 9-12/2012, p. 116-138).

[1495] Adrian Boldişor, *Locul sincretismului religios în Istoria Religiilor...*, p. 133.

elementele tehnice, în mod paradoxal, pun stăpânire pe el și îi pot chiar condiționa existența. „... informatica și internetul mai ales au adus în avanscenă un nou mod de viață. Au făcut posibilă existența unei societăți instabile care poate să se constituie în afara spațiului și care să aibă în vedere numai dinamica timpului; o societate care nu mai este unidimensională, ci adimensională. Astfel, orice manifestare economică, politică sau de alt ordin poate să se realizeze într-un anumit timp, fără să se găsească în vreun spațiu concret, pentru a fi realizată de către oamenii care comunică între ei, fără să aibă vreo legătură unii cu alții”.[1496]

Analog celor arătate mai sus, reținem că ateismul contemporan își face loc mai ales pe o perioadă de criză. Filosoful creștin **Mircea Vulcănescu** amintește că, în contextul încercărilor actuale, trebuie să vorbim mai cu seamă despre o **criză morală,** care contaminează întregul organism viu al societății. „Prin *criza morală* se poate înțelege mai întâi o criză a moralității, aceasta din urmă luată în sensul de «bune obiceiuri». Atunci, criza morală ar însemna «stricarea bunelor obiceiuri» și ar comporta un dublu aspect: individual și social. Cele două aspecte ar fi corelative și (s-ar) influența reciproc. Criza moralității individuale ar consta în aceea că individul nu s-ar mai purta în conformitate cu normele socotite de bună purtare altădată. Și dacă am privi adânc la cauzele care aduc această scădere a moralității individuale, am vedea că s-ar petrece o criză a acestor norme înseși. Acesta ar fi «aspectul social al crizei», normele moralității nefiind decât reprezentări colective, dotate cu putere de constrângere. Prin normele morale înțeleg aici acele reguli de purtare pe care o grupare socială dată le socotește obligatorii la un moment dat”.[1497]

VI.5.3. Ateismul în context actual

Profilat de mișcările secularist-globaliste sau sincretismul de tip New Age, noul ateism se dezvoltă mai mult pe *filiera ideologică*, diferențiindu-se radical de „ateismul filosofic și speculativ, în care erau folosite argumente”. Pesimismul său constă în faptul că refuză

[1496] G. Mantzaridis, *Globalizare şi universalitate*, p. 11.

[1497] Mircea Vulcănescu, *Posibilităţile filosofiei creştine*, îngrijirea ediţiei Dora Mezdrea, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 190-191.

dialogul, alegând o justificare forțată prin invocarea: științei, a libertății de gândire și de exprimare, în genere a rațiunii. Mai mult, printr-o argumentație sterilă, ateismul infestează permanent stimulii vieții actuale, infiltrându-se prin diferite tertipuri în: tehnică, cercetare, politică, economie, legislație, educație, media, în relațiile familiare sau sociale etc.

Fără prea multe explicații și negocieri, formele de manifestare ale ateismului contemporan sunt ***radical*** și ***negreșit antireligioase***. Adepții lor identifică „credința cu sursa fanatismelor, ignoranței și obscurantismului, ajunge să-i considere pe credincioși ca fiind fundamentaliști și un potențial pericol. Astfel, conflictul real va fi dat nu de diferențele între diferite tradiții religioase, ci de *pozițiile ireconciliabile la care o să ajungă între cei ce cred și cei ce nu cred*. Cel care nu crede într-un reper transcendent (indiferent că este creștin, iudeu, musulman, hindus sau de altă credință religioasă) devine un posibil factor de risc, dificil de a fi integrat într-un *sistem al civilizației atee*”.[1498] Manifestările atee actuale nu se mai concentrează spre o singură țintă, asemenea celor din trecut, adoptând variante multiple de exprimare. Putem vorbi astfel despre: seculariști, necredincioși, non-teiști, atei pragmatici, anti-teiști, agnostici, sceptici, liber-cugetători și umaniști. Diferențele dintre ei, uneori insesizabile, definesc la modul integral „sistemul civilizației atee” în actualitate, al cărui element distinctiv rămâne „*combativitatea lui intelectuală și încrederea în sine morală*”.[1499]

[1498] Conf. dr. Adrian Lemeni, Diac. lect. dr. Sorin Mihalache, *Ateismul şi apologia creştină contemporană*, în vol. „Îndrumător tematic pentru cursurile preoţeşti în vederea dobândirii gradelor profesionale. Direcţii tematice actualizate conform Hotărârii Sfântului Sinod nr. 7.012/31 octombrie 2014”, Ed. Basilica, Bucureşti, 2015, p. 190.

[1499] Într-o lucrare tradusă în 2011 la Editura orădeană „Imago Dei”, ni se oferă o perspectivă completă asupra ateismului contemporan. Autorul, publicistul american de origine indiană Dinesh D’Souza, crează o veritabilă apologetică asupra „Măreţiei creştinismului” în contextul încercărilor actuale. Pulsul reacţiilor antireligioase este luat direct de la sursă, apologetul analizând cele mai noi publicaţii în domeniu. În contextul de mai sus, el îşi deschide analiza printr-o *criterizare generală a fenomenului ateu*. „În timp ce agnosticii afirmă că ei nu ştiu dacă există Dumnezeu, notează D’Souza, ateii pragmatici spun că lor nu le pasă. Unii membrii ai acestor grupuri nu sunt din punct de vedere tehnic atei, deoarece un ateu este unul care declară că Dumnezeu nu există. Dar chiar şi aşa, ei sunt de fapt atei, deoarece ignoranţa şi indiferenţa lor echivalează cu respingerea rolului lui Dumnezeu în lume” (*Măreţia creştinismului*, p. 42).

Ateismul actual este promovat printr-o literatură prolifică, concentrată pe diverse speculații științifice de tip evoluționist, pe teorii și statistici sociale. Între promotorii acestor mișcări se remarcă nume precum: Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Daniel Dennett, Sam Harris, Steven Pinker, autorii de „*tratate antireligioase și anticreștine*". „Am văzut un potop de cărți ateiste în ultimii ani, cum ar fi Richard Dawkins: *The God of Desilusion, The end of Faith* de Sam Haris, God: *The Failed Hypothesis* de Victor Stenger și *God Is Not Great* de Christopher Hitchens ... În Europa, *Wall Street Jurnal* ne anunță că filosoful Michel Onfray i-a reanimat pe atei cu bestsellerul lui *Atheist Manifesto*, care postulează o luptă finală împotriva forțelor creștinismului".[1500]

În primul rând, înainte de a trece la analiza specificității gândirii ateismului contemporan, trebuie menționat că, pentru promotorii săi, termenul în sine a căpătat o nouă interfață. Astfel, evocând cu tărie valoarea „mândriei ateiste", Dawkins și cei dimpreună cu dânsul propun o nouă variantă de expresie, identificându-se cu numele de „luminați". „Noi, luminații, spune Denett, nu credem în stafii sau spiriduși sau în iepurașul de Paște – sau în Dumnezeu".[1501] În atitudinea lor potrivnică, „luminații" ateismului contemporan luptă permanent împotriva convingerilor religioase.[1502] Ei încearcă să reducă totul la concepția de mit, superstiție și chiar să demonstreze că sentimentul

[1500] Ibidem. Câteva referinţe succinte cu privire la viaţa, opera şi specificul gândirii „promotorilor noului ateism" (Dawkins, Hitchnes, Denett şi Harris) putem găsi la Adrian Lemeni şi Sorin Mihalache, *Ateismul şi apologia creştină contemporană*, p. 190-198; Adrian Lemeni (coord.), *Apologetica Ortodoxă*, vol. II, Ed. Basilica, Bucureşti, 2014, p. 207-222; 247-263, la care ne vom raporta şi noi în prezenta cercetare.

[1501] Daniel Dennett, „The Bright Stuff", în *New York Times*, 12 iulie 2003.

[1502] Filosofia acestor „luminaţi" porneşte la unison un asalt absurd pentru a ridica moştenirea raţiunii autonome pe piedestalul valorilor trecătoare. Pornind de aici, iată cum se exprimă Steven Weinberg, laureat al premiului Nobel: „Trebuie să facem tot ce putem face noi, oamenii de ştiinţă, pentru a slăbi poziţia religiei, şi s-ar putea ca în final aceasta să fie cea mai mare contribuţie a noastră la civilizaţie". La rândul său, Sam Haris se arată deranjat de „influenţa cea nebună a credinţei religioase", iar Dawkins se învârtoşează împotriva credinţei monoteiste, socotindu-o „Marele rău, care nu merită să fie menţionat în miezul culturii noastre" (vezi aici: George Johnson, „A Free-for-All an Science and Religion", în New York Times, 21 noiembrie 2006; Christopher Hitchens, „Bcush's Secularist Triumph", Salte.com, 9 noiembrie 2004; Richard Dawkins, afirmaţie rostită la Freedom for Religion Foundation; Madison, Wisconsion, septembrie 2001 – apud Densh D'Souza, *Măreţia creştinismului*, p. 43).

religios reprezintă cauza primă a tuturor relelor din lume. Uneltele folosite în acest război sunt de cele mai multe ori legate de spectrul științei moderne. Vor să arate astfel că „știința pare să dea roade mai bune ca religia”. Puterea ateismului se descoperă astfel în rațiunea automonă a științei, socotită a fi în stare să descopere și să privească viața prin lentila microscopului. Fără să ia în calcul nici pe departe realitatea transcedentală, „luminații” luptă pentru demitizarea și desacralizarea prezentului. Încercând să scape de conotațiile negative ale terminologiei consacrate,[1503] reprezentanții noului ateism (autodeclarați de acum „*luminați*”) se folosesc excesiv de o argumentație neonestă.

Una din problematicile frecvent dezvoltate și analizate de literatura ateistă contemporană este cea a evoluției. Argumentare a independenței lumii față de transcendental, acest curent a căpătat în decursul timpului multiple valențe științifice pe care le-a așezat în slujba argumentării unei false autonomii.[1504] Cu alte cuvinte, vorbim despre mișcarea minții omenești spre exemplificarea hazardului, lăsând totul să vină la voia întâmplării, scoțând cu totul viața și realitatea cosmologică de sub incidența creației și a iconomiei dumnezeiești. „Ordinea din lume – zic evoluționiștii – nu este opera unei inteligențe și voințe divine, ci rezultatul unei evoluții lente și îndelungate a materiei. Scopurile din natură sunt simple iluzii ale noastre. Natura n-are scopuri. Ea evoluează neîncetat și anumite momente ale acestei evoluții sunt taxate de noi drept scopuri atinse sau de atins în viitor. De fapt, nu se poate vorbi de o dirijare și adaptare a lucrurilor către și la anumite scopuri existente sau preexistente în natură, ci de adaptarea materiei și vieții la anumite cerințe ale mediului. Aripile nu sunt date păsărilor ca să zboare, ci păsările zboară fiindcă au aripi; omului nu i s-au dat ochii ca să vadă, ci omul vede pentru că are ochi; viețuitoarele nu au anumite organe în vederea unor anumite funcții – scopuri, ci ele îndeplinesc aceste

---

[1503] „Filosoful american Daniel Dannett şi biologul britanic Richard Dawkins, au publicat articole în care îi cheamă pe colegii lor necredincioşi să renunţe la termenul *ateu*, deoarece termenul, sugerează ei, are conotaţii negative” (Densh D’Souza, *Măreţia creştinismului*, p. 42).

[1504] „Nu există practic o direcţie de cercetare care să nu fie interpelată de viziunea evoluţionistă: în biologie, paleontologie, geografie, geologie, astronomie, matematică, informatică, sociologie, economie, psihologie, filosofie, artă, teologie, diferitele aspecte ale teoriei evoluţioniste interferă cu concepţiile vehiculate interdisciplinar. Nici o altă teorie nu pare să fi avut o influenţă echivalentă cu cea a evoluţionismului. Se poate menţiona că există o adevărată paradigmă a lumii, o reprezentare de tip evoluţionist a lumii şi a vieţii” (*Ateismul şi apologia creştină contemporană*, p. 192-193).

funcții, fiindcă au aceste organe".[1505] Prin urmare, nu persoana sau vietatea în sine este importantă, ci funcțiile prin care ea își desfășoară existența, fără să se identifice vreunui scop sau finalitate anume.

Devenind mănușa perfectă în lucrarea ateismului contemporan, evoluționismul a fost promovat de literații genului drept „noua religie a lumii contemporane", care trebuie absorbită „în toate ariile gândirii și activității umane, omul fiind identificat ca agent autonom al procesului de evoluție. Evoluționismul se cere aplicat în știință, artă, religie, economie, politică, educație".[1506] Și astfel, convinși de reușita lor, urmașii lui Darwin au trâmbițat asaltul asupra crezului Bisericii, încercând să înșele pe cei slabi în virtutea celor atribuite științei. Richard Dawkins, unul din „luminații" pomeniți mai sus, afirma că „Charls Darwin a descoperit o modalitate prin care natura produce impresia unui plan fără intervenția unui creator". El mai spunea că „procesele oarbe, inconștiente, autonome ale selecției naturale constituie explicația pentru existența tuturor formelor de viață și aparenta lor semnificație".[1507] Era exclusă de aici evoluția în salturi, întrucât, în baza selecției naturale, unele forme se transformau inevitabil în altele, „a unor specii în altele, mai apte și mai bine dotate pentru viață". În viziunea Apologeticii Ortodoxe, **teoria darwinistă** cu privire la selecția naturală a speciilor se contrazice, pierzând din vedere mai multe aspecte esențiale. În primul rând trebuie știut faptul că longevitatea speciilor în decursul timpului nu se leagă neapărat de forța și dimensiunea organismului lor. Prin urmare, „nu exemplarele cele mai puternice și cele mai bine dotate pentru viață care au biruit, ci adesea cele mai mici și mai slabe. Cum se explică faptul că a dispărut mamutul și a rămas furnica?". Pe de altă parte, „specia refuză să-și depășească limitele ei. Aceasta poate varia, în cadrul limitelor sale, dar nu le poate depăși vreodată, căci depășirea lor atrage după sine sterilitatea". Și nu în ultimul rând, „evoluția nu se realizează printr-un proces continuu, **ci prin salturi**, care au început odată cu apariția omului, fiindcă se tratează despre un proces care a avut loc odată pentru totdeauna, prin intervenția lui Dumnezeu".[1508]

[1505] Ioan Gh. Savin, *Apologetica*, vol. II, Ed. Anastasia, București, 2003, p. 144-145.
[1506] Adrian Lemeni, Sorin Mihalache, *Ateismul şi apologia creştină contemporană,* p. 193.
[1507] D'Souza, *Măreţia creştinismului,* p. 160.
[1508] Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Apologetica raţional-duhovnicească,* p. 103.

Mergând mai departe, evoluționiștii contemporani au „folosit știința în scopuri ideologice”, încercând și mai mult să-L scoată Dumnezeu din legătură cu zidirea Sa.[1509] De aceea, cercetătorul *Julian Huxley*, cunoscut pentru ideile sale darwiniste, afirmă că evoluționismul este cea mai potrivită cale de a-l scoate pe om de sub incidența Revelației. Cel mai înfocat adept al ateismului evoluționist rămâne însă *Richard Dawkins*, care a promovat această teorie ca „argumentație științifică împotriva fanatismului și obscurantismului religios”. Într-o notă personală, el creează o legătură între depozitarul genetic al organismelor vii și informațiile digitale, „arătând că ceea ce este cu adevărat revoluționar în cercetarea din biologia moleculară reprezintă codul genetic și informația digitală. Actul de codificare a genei este asemuit cu cel al calculatorului și prin acest proces diferența dintre materia vie și cea nevie este eliminată”.[1510]

Pe lângă aceste forme de manifestare, efectele ateismului contemporan afectează întreaga manifestare socială a vieții, agățându-se, după cum arătam mai sus, intens pe efectele lumii secularizate și globalizate. În acest context, reprezentanții săi promovează „repere

---

[1509] Această ruptură se evidenţiază frecvent în concluziile oamenilor de ştiinţă. Chiar dacă majoritatea dintre ei au depășit ideologia evoluţionismului darwinist, îmbogăţind această direcţie prin teorii noi, ideea depărtării de Ziditor a rămas întipărită în conştiinţa lor, fiind principala notă de legătură în progresul unei ideologii naturaliste. Astfel, conform biologului Francisco Ayala, Darwin „a dus la capăt revoluţia copernicană… a descoperit că fiinţele vii pot fi explicate ca urmare a unor cauze naturale – selecţia naturală – fără a se apela la un Creator. Biologul E.O. Wilson scrie: „Dacă omenirea a evoluat prin selecţia naturală a lui Darwin, întâmplarea genetică şi necesitatea de mediu, atunci nu Dumnezeu este cel care a creat speciile”. La rândul său, biologul Wiliam provine recunoaşte că *„evoluţia este cel mai important motor al ateismului*” (vezi aici Francisco Ayala, „Darwin’s Greates Descovery”, în rev. *American Scholar*, 2006, p. 131; E.O. Wilson, *On Human Nature, Chambridge,* Harvard University Press, 1978, p. XIII).

[1510] Adrian Lemeni, Sorin Mihalache, *Ateismul şi apologia creştină contemporană*, p. 196. Conform acestei ipoteze, el conchide afirmând cu tărie că „nu există nici un spirit, forţă conducătoare a vieţii, nicio vibraţie, apariţie, influenţă, protoplasmă sau gelatină mistică. Viaţa este doar biţi şi biţi şi biţi de informaţie digitală. Genele sunt informaţie, pură informaţie, care poate fi codificată, recodificată şi decodificată, fără nici o alterare sau modificare a înţelesului… noi – şi asta înseamnă toate fiinţele vii – suntem mecanisme de supravieţuire programate să transmită baza de date digitală cu care am fost programaţi. Darwinismul este considerat acum ca fiind supravieţuirea supravieţuitorilor la nivelul codului pur genital” (Richard Dawkins, *Un pârâu pornit din Eden*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 32-33).

comune, precum: credința în Dumnezeu este o sursă a răului, manifestată la nivel personal și social; credința religioasă obturează libertatea de gândire și reflecția critică, promovând obscurantismul și fundamentalismul; există o atitudine de ostilitate și de ridiculizare a Tradițiilor monoteiste, în mod special, a creștinismului; ateismul este invocat și legitimat prin autoritatea științei (de fapt este o reluare a pozițiilor scientiste). ***În fața acestor demersuri specifice noului ateism de astăzi, apologia creștină ar trebui să se structureze deopotrivă într-un răspuns mărturisitor și cuprinzător al Adevărului întrupat în Persoana lui Iisus Hristos, Care este Lumina și Viața lumii, împlinind în mod edificator căutările profunde ale omului***”.[1511]

VI.6. Perspectivele ordinii create în „dimensiunea eshatologică a noii Împărății”

Cosmosul în integralitatea sa se cuprinde, așa cum am arătat mai sus, în iconomia iubirii dumnezeiești. În capitolul „Dimensiunea eshatologică a noii Împărății de la Înălțare și până la Parusia Domnului”, încorporat în lucrarea „*Ca toate să fie iarăși reunite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ*”,[1512] ÎPS prof. Irineu Popa, Mitropolitul Olteniei, ne oferă câteva repere esențiale pentru a înțelege, din punct de vedere dogmatic, sensul Eshatologic al creației. Sunt identificate aici cinci etape pe care lumea văzută și implicit omul restaurat le parcurge în progresul duhovnicesc spre Împărăția lui Dumnezeu. Astfel, în virtutea darurilor de care se împărtășește prin Înviere, noul cosmos *este redirecționat eshatologic de Mântuitorul Hristos*. În acest sens, făcând apel la teologia Sfântului Grigorie de Nyssa, ÎPS Părinte vorbește despre o creștere epectatică a omului în desăvârșire, potențată și întărită de energiile necreate. „După Învierea din morți Mântuitorul Hristos a devenit centrul noii creații din care se revarsă toată puterea dumnezeiască pentru ca ea să se poată mișca spre eshaton. În virtutea acestei puteri natura umană, cuprinsă de energiile divine, este mereu ridicată spre o înțelegere și o cunoaștere superioară. Astfel, crescând în energiile divine, oamenii trec din slava în slavă

[1511] Adrian Lemeni, Sorin Mihalache, *Ateismul şi apologia creştină contemporană*, p. 192.

[1512] IPS Prof. Dr. Irineu Popa, *Ca toate să fie iarăşi reunite în Hristos, cele din ceruri şi cele de pe pământ*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014.

într-o epectază continuă, cum ne învață Sfântul Grigorie de Nyssa. În această înaintare în bine oamenii ajung să preguste fericirea veșnică, care va fi experiată deplin la sfârșitul veacurilor. Așa că epectaza, ca o tindere neîncetată spre infinit, implică o participare la viața divină și o orientare a sufletului spre Dumnezeu. Ca atitudine permanentă a vieții spirituale și ca tensiune a omului spre Împărăția cerurilor, desăvârșirea arată cât de mult este omul implicat pe drumul duhovnicesc eshatologic și cât de intens trăiește experiența harului”.[1513]

Tot în acest context este văzută și Sfânta Cruce, semnul desăvârșit prin care Fiul Omului a unit „*cerul și pământul, veacul de acum cu cel viitor*”. „Apărând pe cer la a doua venire a Domnului, notează ÎPS Părinte Mitropolit, Sfânta Cruce devine luminoasă și radiantă în lumina Învierii Domnului. Ea este biruitoare și participantă la slava Celui ce a fost răstignit pe ea. Prezentată ca sceptru, ea este simbolul biruinței purtate de Stăpânul vieții asupra morții și ca instrument de biruință. Personificată, ea este simbolul Mântuitorului, Învingătorul păcatului, iadului și morții. Din aceasta înțelegem că Mântuitorul a spus pe drept cuvânt că, Crucea Lui va fi un semn pentru iudei și o dovadă cu totul vădită că El este Dumnezeu după fire. Acest semn mare și vestit arată puterea Lui dumnezeiască prin care a desființat moartea și a biruit stricăciunea, care prin hotărârea dumnezeiască, stăpâneau firea omenească. Astfel, era numai în puterea Mântuitorului Hristos să pună capăt mâniei Sale și să înlăture prin binecuvântare moartea ce-și avea puterea din blestemul Lui asupra lui Adam și prin el asupra întregului neam omenesc”.[1514]

Logica eshatologică este analizată și din perspectiva martiriului „ca experiență a morții și învierii în Mântuitorul Hristos”. Justificarea acestei problematici pleacă de la evidența euharistică și implicit eshatologică a dimensiunii existenței martirice. Analizat în dimensiunea sa autentică, martiriul Bisericii creştine reprezintă *experiența morții hotărâte prin credință ca mărturie fidelă a dragostei pentru Hristos.* Lucrarea de mărturisire a mucenicului se face întotdeauna înaintea celor necredincioși și este plină de harul Duhului Sfânt. „Momentul central al vieții martirului este acela al mărturisirii lui Hristos în inima sa și în fața lumii dezlănțuită asupra lui ca lucrare a

[1513] Ibidem, p. 910-911.
[1514] Ibidem, p. 1010-1011.

Duhului Sfânt în adâncurile sufletului său preaplin de Dumnezeu. Rezultatul acestei viețuiri, crescut în timp și prin multă osteneală, determină pe om să dorească să fie numai cu Dumnezeu fără a face vreo abatere de la iubirea Celui veșnic, a oamenilor și a naturii înconjurătoare. Este cunoscută, în acest sens, intensitatea iubirii jertfelnice a martirului, manifestată prin râvna și cuvintele pronunțate înaintea persecutorilor”.[1515] În plan liturgic, mărturisirea martirică îmbracă mistic existența vie a Bisericii. Mai mult decât un simplu exemplu de viață și mărturisire, mucenicul este o *anamneză vie, o memorie comunitară* pe care se centrează viața Bisericii. Prin urmare, conchide ÎPS Părinte Mitropolit, „Biserica și martiriul se adeveresc reciproc, interpretarea cea mai profundă a martiriului fiind dată în mărturisirea cuvântului Bisericii despre harul eshatologic biruitor, prin care mucenicii se împlinesc pe ei înșiși și biruiesc lumea. Cu alte cuvinte, martirul dă mărturie lumii pentru Biserica lui Hristos în care el rămâne prezent prin jertfa sa și vorbește tuturor creștinilor din lume că moartea pentru Mântuitorul Hristos nu este zadarnică, ci arată felul de a fi al credinciosului care s-a îmbrăcat în Hristos prin Taina Botezului”.[1516]

VI.7. Concluzii

În lumina acestor învățături sfinte omul descoperă adevăratul sens al existenței sale. El are un „Tată în ceruri” care poartă permanent de grijă față de el și față de întreaga sa lucrare pe care o împlinește de-a lungul vieții. Așadar, ca nimeni să nu creadă că a apărut pe pământ în virtutea hazardului sau justificându-și evoluționist și autonom propria existență, ne arată lămurit obârșia noastră, trimițându-ne la Cartea Facerii: „*La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul*”. Fără să le părăsească și să le transforme în entități autonome, Tatăl Atotțiitorul guvernează creația Sa până la sfârșitul veacurilor. De aceea, „Sfânta Scriptură consideră că lumea naturală, ca și lumea spirituală, a fost creată și este menținută în existență de către Logosul Tatălui, Care păstrează unitatea creației în Duhul lui Dumnezeu, prin ordinea universală a întregii creații”.[1517] Așa se face

[1515] Ibidem, p. 1027.
[1516] Ibidem, p. 1070.
[1517] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005, p. 161.

că fiecare părticică din viața noastră, pe care o trăim în lumea aceasta, este sfântă și plină de har. „Datorită energiilor necreate, spune pr. prof. Dumitru Popescu, Sfânta Scriptură rămâne deschisă față de lume, iar lumea apare deschisă față de Dumnezeu. Biserica este câmpul dinamic prin care Sfânta Treime coboară în lume, pentru ca lumea să se înalțe și să participe la viața netrecătoare a Sfintei Treimi. După expresia fericită a lui Origen, Biserica este cosmosul cosmosului”.[1518]

Cu această conștiință și implicit responsabilitate, omul zilelor noastre trebuie să folosească „*darul iubirii dumnezeiești*”. Și aceasta cu atât mai mult, cu cât el nu se mântuiește prin univers, ci universul se mântuiește printr-însul, fiind „*ipostasul întregului cosmos*”, inelul de legătură între Dumnezeu și creație. Prin om întreaga natură poate să primească harul divin sau condamnarea decăderii. De aceea, Sfântul Apostol Pavel spune: „*pentru că nădejdea cea dornică a făpturii așteaptă descoperirea fiilor lui Dumnezeu. Căci făptura a fost supusă deșertăciunii – nu de voia ei, ci din pricina aceluia care a supus-o – cu nădejde. Pentru că și făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să se bucure de libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu”*.[1519]

Cel ce vede realitățile create în lumina credinței trinitare înțelege lumea ca pe un dar al lui Dumnezeu, știe că nu este singur și este încredințat că dincolo de moarte, potrivit celor făgăduite,[1520] îl așteaptă Mirele Ceresc spre a-l înveșmânta în haina nemuririi. Argumentele omului credincios sunt cele ale vieții veșnice. El nu trăiește de unul singur greutatea și apăsarea acestei vieți, ci este în permanentă legătură cu Hristos. Înțelepciunea sa nu scrutează adâncurile prin socoteli fără de rânduială și pline de venin, ci, fiind încălzită de harul Sfântului Duh, se îmbogățește de înțelesuri duhovnicești. Ea știe că toate lucrurile, văzute și nevăzute, au fost plăsmuite de Dumnezeu și împărtășite ca dar de iubire veșnică. În acest sens, Sfântul Ioan Evanghelistul spune că toate au fost făcute de Logosul lui Dumnezeu și „*fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut*”.[1521] Iar Sfântul Atanasie

---

[1518] Idem, *Ortodoxie şi contemporanieitate*, Ed. Diogene, Bucureşti, 1996, p. 211.
[1519] Romani 8, 19-21.
[1520] „O, Paştile cele mari şi şi preasfinţite, Hristoase! O, Înţelepciunea şi Cuvântul lui Dumnezeu, şi Puterea! Dă-ne nouă mai desăvârşit să ne împărtăşim cu Tine în ziua cea neînserată a Împărăţiei Tale!” (*Canonul Sfintei Învier*i, Irmosul cântării a IX-a).
[1521] *Cf*. In. 1, 3.

cel Mare, analizând odinioară pârghiile cosmologiei antice, afirmă că „Același Cuvânt atotputernic, atotdesăvârșit și sfânt al Tatălui, sălășluindu-se și întinzând puterile Lui în toate și pretutindeni și luminând toate cele văzute și nevăzute, le ține și le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui, ci dându-le viață tuturor și păzindu-le pe toate împreună și pe fiecare în parte… El unește părțile cu întregul și cârmuindu-le pe toate cu porunca și voia Sa, alcătuiește o singură lume și o unică rânduială frumoasă și armonioasă a ei, El Însuși rămânând nemișcat, dar mișcându-le te toate, prin crearea și orânduirea lor, după voia Tatălui”.[1522]

În ceasuri de grea încercare, mărturisirea martirică a Adevărului Întrupat a fost logica în care Biserica lui Hristos a stăruit nebiruită înaintea ateismului, a deșertăciunilor lumii și încercărilor celui viclean. Aproape în fiecare secol au existat voci potrivnice (atee), căutând să tăgăduiască Adevărul, să amăgească rațiunile slabe și să ducă departe de adevărata cunoaștere. Renașterea a încercat să răzbească prin trendul autonomiei, comunismul prin pluralismul depersonalizant și dialectica materialistă, globalizarea prin indiferență și izolare de spiritul comunitar și, nu în cele din urmă, secularismul, care încearcă să le subsumeze pe toate cele anterior amintite. Dincolo de toate acestea, Biserica lui Hristos a rămas singura realitate veșnică și incontestabil unica resursă a sufletului omenesc însetat după cunoașterea Creatorului său. Astăzi, spiritul apostolic și mărturisitor al Bisericii nu s-a stins. De aceea, aidoma primelor veacuri creștine, ne aducem aminte de cuvintele Mântuitorului Hristos, Care spune că „*oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri. Iar de cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor și Eu Mă voi lepăda de el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri*“.[1523]

[1522] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, PSB 15, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 79.
[1523] Mt. 10, 32-33.

VII. SLUJIRE ȘI EGALITATE CREȘTINĂ ÎN BISERICĂ ȘI SOCIETATE. PERSPECTIVE APOLOGETICE PENTRU O ACTUALITATE GLOBALIZATĂ

Încercările de a găsi un echilibru între oamenii de diferite condiții sociale nu au lipsit în lumea veche, ele fiind dezbătute în amănunt de filosofii și de moraliștii acelor timpuri care au căutat să găsească o aplicare practică a lor. Cu toate acestea, „antichitatea păgână, a cărei cultură ne-a lăsat unele lucruri admirabile, n-a putut să se ridice în general, în morală, decât până la nivelul unor maxime frumoase, ca ale stoicilor de exemplu, și al unor fapte generoase sau virtuți individuale, care constituiau însă excepții. Societatea nu s-a văzut niciodată și nicăieri cuprinsă și mișcată de idei mari, de sentimente sublime ca acelea care caracterizau viața uimitoare a creștinilor, de neînțeleasă iubire”.[1524]

VII.1. Aproapele între utopie și adevăr

Lumea păgână nu a reușit să rupă barierele sociale care îi depărtau pe oameni unii de alții: „a cunoscut și ea iubirea, dar nu pe cea dumnezeiască. Creștinii și-au schimbat și și-au înnoit viața lor morală numai prin aceasta, prin iubirea lor evanghelică, iubirea de aproapele, iar aproapele pentru ei era tot omul, chiar dușmanul. Abia creștinismul a extins, prin iubire, sfera noțiunii de om la toți oamenii, el a descoperit pe aproapele în parabola Semănătorului care face milă cu străinul și cu dușmanul său”.[1525]

Aproapele era socotit în lumea veche omul de același neam, de aceeași credință sau cu același statut social. Pentru evrei, cei de alt neam erau odioși, pentru greci străinii erau barbari, pentru romani, peregrinul era omul lipsit de cetățenie și de drepturi civile, care nu putea lua parte la viața Romei. Cu toate că ajunseseră în stare să vadă în fiecare individ pe om, filosofii stoici nu-l puteau percepe pe fiecare om ca aproape. Iubirea și mila erau simple utopii, iar trăirea lor era considerată o slăbiciune. Omul construit de filosofia stoică nu trebuia

---

[1524] Teodor M. Popescu, *Caritatea creştină în biserica veche*, în Revista „BOR”, nr. 1-3/1945, p. 21.

[1525] Diac. prof. Teodor Damşa, *Iubirea şi mila creştină*, în Revista „Mitropolia Banatului”, nr. 7-9/1980, p. 441.

să fie mişcat de nici un sentiment, de nici o dorință, de nici un afect, el trebuia să fie apatic. Nepăsarea era idealul filosofic și orice implicare se rezuma doar la simplul act caritabil.

VII.2. Condiția sclavului în societatea romană a primelor veacuri

În societatea romană veche (epoca clasică și postclasică), statutul existențial al sclavilor era strâns legat de voința stăpânilor lor. Deoarece era privat de personalitatea juridică (posibilitatea de a exercita drepturi și obligații în societate), sclavul devenea în concepția statului roman un simplu lucru (res). El făcea parte din patrimoniul stăpânului care îl putea vinde sau dona după propria voință. Putea fi pedepsit sub orice formă și chiar ucis în virtutea drepturilor pe care patronul le putea exercita asupra bunurilor sale. Deoarece căsătoria sclavilor era inexistentă juridic, relațiile dintre ei se rezumau doar la simple legături de fapt, care nu puteau exista fără consimțământul stăpânului. În perioada republicii drepturile sclavilor capătă o nouă dimensiune, de data aceasta mult mai umană, dobândind dreptul de a fi liberi sau chiar de a deveni cetățeni romani, dacă stăpânul lor consfințea lucrul acesta.[1526]

Se poate spune că, prin sclavie, Biserica primelor secole moștenise de la societatea păgână poate cea mai degradantă formă de exploatare a omului. Lupta împotriva acestui fenomen a devenit una din principalele dezbateri ale literaturii patristice din primele veacuri creștine. Părinții Capadocieni, în frunte cu Sfântul Vasile cel Mare și cu Sfântul Ioan Gură de Aur, au pornit într-o luptă acerbă de schimbare a vechilor mentalități care măcinau și denaturau de sute de ani relațiile interpersonale. Bazându-se pe cuvântul Scripturii, mai ales pe textul de la Galatani III, 28: „Nu mai există iudeu, nici elin, nu mai este nici rob, nici slobod, nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți sunteți una în Hristos”, Sfinții Părinți predică la unison egalitatea oamenilor. Deși nu au putut cere abolirea completă a sclaviei, lucru imposibil de realizat într-o societate sclavagistă, Părinții Bisericii au reușit să schimbe raporturile dintre stăpâni și sclavi, conferindu-le acestora din urmă o situație mult mai bună.

[1526] Emil Molcuţ, *Drept privat roman*, Ediţie revăzută şi adăugită, Ed. Universul Juridic, Bucureşti, 2007, p. 35-49

VII.3. Vasiliadele – concretizarea cuvântului în faptă

În timp ce unii își petreceau viața în moravuri ușoare, în petreceri zgomotoase și în lux, cei săraci trăiau calvarul dramei lor, plin de lipsuri și boală, neavând de multe ori unde să-și plece capul. Pentru a-și asigura minimul existenței zilnice, mulți dintre ei erau nevoiți să-și vândă copiii ca sclavi, sau să se arunce în mâinile nemiloase ale cămătarilor. În tot acest timp, averile celor bogați sporeau prin camătă, prin dobânzi mari, prin comerțul cu sclavi, prin prăzi de război și prin alte mijloace pline de necinste. Împotriva tuturor acestor nedreptăți se ridică Sfântul Vasile cel Mare, contrapunând la rațiunile sociale ale timpului său mila și iubirea creștină față de aproapele.

După alegerea sa în scaunul de episcop al Bisericii din Cezareea Capadociei, Sfântul Vasile a adus în slujba credincioșilor săi toată agoniseala pe care o dobândise în școlile unde se pregătise, dar și din tumultul trăirii sale interioare. El reușește să redea prin cuvântările și omiliile sale demnitatea omului pe care timpul și societatea îl făcuseră sclav. Fie el robit de patima argintului sau subjugat de lanțurile sărăciei, omul din teologia Marelui Capadocian este călăuzit prin dojană sau vorbă bună către Mântuitorul Hristos. Pentru a modela societatea timpului, Sfântul Vasile, fie înfierează prin cuvânt patimile existente (ca de exemplu Omiliile: *Despre lăcomie, Către cei bogați*, *Contra luxului, Împotriva cămătarilor* etc.), fie mângâie prin îndemnuri părintești sufletele întristate ale celor necăjiți (Omiliile: *Ia aminte la tine însuți*, *Despre mulțumire, Despre credință, Despre smerenie* etc.).

Vindecarea acestor răni necesita o concretizare a cuvântul în faptă. Pentru aceasta Sfântul Vasile a organizat în apropierea Cezareei numeroase instituții de binefacere socială: azile de bătrâni, ospătării, case de reeducare, spitale și chiar școli de pregătire profesională. Toate așezămintele ridicate au primit denumirea de Vasiliade, fiind locul în care oamenii, indiferent de crez sau de condiția lor socială, erau tratați la fel. Acest complex filantropic a devenit treptat un adevărat oraș al iubirii și al milei creștine.

VII.4. Bogăția între egoism și virtute

Una din bolile grave ale societății la care face deseori referire Sfântul Vasile este bogăția. În omilia adresată celor bogați, ierarhul capadocian condamnă reaua ei întrebuințare: „Ce vei răspunde Judecătorului,

tu, care-ți îmbraci pereții caselor, dar nu îmbraci pe om, tu care împodobești caii, dar treci cu vederea pe fratele îmbrăcat în zdrențe, tu, care lași grâul de putrezește, dar nu hrănești flămândul, tu, care îngropi aurul, dar disprețuiești pe cel sugrumat de sărăcie?”.[1527]

În strânsă legătură cu bogăția stă patima lăcomiei. În acest sens, Sfântul Vasile cel Mare arată că omul nu este decât un administrator al bunurilor pe care le primește de la Dumnezeu: „Tu ești răpitor însușindu-ți cele ce ai primit spre administrare? Sau cel care dezbracă pe cel îmbrăcat nu se numește borfaș, iar cel care nu îmbracă pe cel gol deși poate să facă asta, este vrednic oare de alt nume? Dacă se numește hoț cel care ia haina cuiva, ce nume să dea celui care putând să îmbrace pe fratele său gol deși poate să facă aceasta, n-a făcut-o? Pâinea pe care o ții tu este a celui flămând, haina pe care o ții în dulap este a celui gol, încălțămintea care putrezește la tine este a celui desculț, argintul pe care-l ții îngropat este al celui sărac”.[1528] La toate aceste întrebări Marele Capadocian oferă următoarea soluție: „Dacă fiecare ar lua numai cât are nevoie, iar plusul l-ar lăsa celui lipsit, n-ar mai fi nici bogat, nici sărac. N-ai ieșit gol din pântece! Și nu te vei întoarce gol în pământ! De unde sunt deci cele ce le ai acum? De vei să zic că de la soartă, ești fără Dumnezeu, recunoscând pe Cel ce te-a creat și nerecunoscător Celui ce ți-a dat, iar de spui că sunt de la Dumnezeu, spune motivul pentru care le-ai primit. Nu cumva este oare nedrept Dumnezeu neîmpărțindu-ne egal cele necesare traiului? Pentru ce ești tu bogat, iar celălalt sărac?”.[1529]

Utilitatea bogăției are la Sfântul Vasile un singur sens: acela de a-i ajuta pe cei săraci. Acest fapt constituie chiar subiectul acțiunilor sale sociale. Măsura milosteniei se leagă la Sfântul Ierarh de două condiții foarte importante: pe de o parte, de nevoile celui sărac, iar pe de alta, de dorința celui bogat de a ajuta. Sfântul Vasile nu precizează cu cât anume trebuie să ajuți. Nu există o măsură cu care se poate cântări fapta de caritate, iar cel care o păstrează, nu trebuie socotit avar ci darnic față de toți. Totuși, în anumite împrejurări, sfântul pare a sugera și o normă precisă în această privință: „Tu ești sărac! Un altul este mai sărac decât tine. Tu ai pâine pentru zece zile, el nu are

---

[1527] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii şi cuvântări*, traducere din limba greacă veche şi note de pr. prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR Bucureşti, 2004, p.112.
[1528] Ibidem, p. 103.
[1529] Ibidem.

decât pentru o zi. Fă parte în chip darnic din prisosul tău celui ce nu are nimic. Nu sacrifica salvarea tuturor interesului tău personal”.[1530] Asistența socială la Sfântul Vasile cel Mare trece dincolo de prisosul bunurilor personale. Ea este valabilă și în perioada de lipsă și strâmtorare și în perioada de bogăție și prosperitate. Pentru ca milostenia să fie bine primită înaintea lui Dumnezeu, Sfântul Vasile arată că aceasta trebuie să se însoțească cu rugăciunea și compasiunea pentru cel lipsit. Ca să exemplifice acest principiu și să-l facă mai evident, ierarhul capadocian aduce ca exemplu cazul văduvei din Sarepta Sidonului, care din ultimele sale resurse de hrană l-a hrănit pe proorocul Ilie.

Felul în care trebuie făcută milostenia este stabilit de Sfântul Apostol Pavel: „Fiecare să dea cum socotește cu inima sa, nu cu părere de rău sau de silă, căci Dumnezeu iubește pe cel ce dă cu voie bună”.[1531] Iubirea creștină este cea care ne obligă să avem grijă de cei lipsiți. Cu toate acestea, mila trebuie să se facă cu prudență și cu inteligență, altfel ea riscă, în cele mai multe împrejurări, să favorizeze lenea și cerșetoria organizată, profesionistă. Ea nu se cuvine unui muncitor integru care își poate câștige pâinea prin munca mâinilor sale. Acesta nu trebuie să cerșească. Este imperios necesar ca milostenia să fie însoțită de discernământ, ea trebuie făcută „după nevoia fiecăruia”- așa cum spune Sfântul Vasile cel Mare.

Despre șiretlicurile celor care caută să facă din cerșetorie o modalitate de câștig ușor, Marele Capadocian spune: „Astfel celor care compun melodii din acelea plângătoare pentru înșelarea femeilor și care fac din infirmitățile trupului lor și din bubele de pe ei o cauză de comerț, revărsarea aceasta a binefacerilor slujirii noastre nu le poate fi de nici un folos, întrucât preocuparea lucrărilor celor bune care li s-ar face, devine o cauză în plus pentru răutate. Lătratul unora ca aceștia nu poate fi domolit, decât numai cu câte o donație mică și arătându-ne în același timp față de ei toată simpatia și iubirea de semeni întru a-i învăța să suporte durerea lor cu răbdare”.[1532]

[1530] Ibidem, p. 130.

[1531] II Corinteni, 9, 7.

[1532] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la Psalmi*, traducere şi note de pr. Dumitru Fecioru, Ed, Sofia, Bucureşti, 2004, *Omilie la Psalmul 14*.

VII.5. Alternativa vasiliană la contextul social al Antichității

Exponent principal al acestei metamorfoze sociale după litera Sfintelor Evanghelii, Sfântul Vasile cel Mare știa prea bine că pentru adevărata viață „singurul mijloc de a ajunge la desăvârșire este acesta: să-ți vinzi averea, să o împarți fraților săraci și, mai ales să nu te îngrijești de cele ale vieții acesteia și să nu fii legat cu sufletul de nimic din cele de aici”[1533]. Considera că viața evanghelică autentică este lăpădarea de lume, atât pentru lume, cât și pentru traiul în singurătate. Este vorba, prin urmare, de o detașare totală de cele pământești, întărită și pecetluită prin îndemnul Mântuitorului Hristos: „Oricine voiește să vină după Mine să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie”.[1534] Lucrarea sa a fost întărită practic de vizite în spațiul monahal din Mesopotamia, Siria, Palestina și Egipt, acolo unde a văzut adevăratul chip al nevoinței.[1535] Căci, „într-adevăr, spune el, pe mulți am găsit în foame și în sete, în frig și în lipsă de haine, necruțându-și trupul și nevoind să poarte câtuși de puțin grijă de el. Mirându-mă de aceasta și fericind viața unor asemenea bărbați care arată în fapte că poartă în trupul lor moartea lui Iisus, am dorit și eu să mă fac, după cât îmi va fi cu putință, următor lor”.[1536] Mai mult, mergând în Alexandria, iar mai apoi în Tebaida, cetatea pahomiană, Sfântul Vasile descoperă adevărata filosofie a unei societăți construite după Cuvintele Mântuitorului Hristos. Iată cum îi descrie pe membrii ei: „aceștia nu erau aspri decât în privința propriului lor loc. Printre ei erau mulți savanți, filosofi, care, formați în vechea știință a școlilor din Alexandria, aduseseră în deșert un tezaur de cunoștiințe diferite. În nicio parte știința nouă, teologia, nu avea adepți mai profunzi, mai conștiincioși, mai elocvenți. Aceștia nu se temeau să poarte polemici cu vechii lor tovarăși de studiu sau de plăceri. După ce

---

[1533] Stelianos Papadopoulos, *Viaţa Sfântului Vasile cel Mare*, traducere diac. Cornel Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2003, p. 30.

[1534] Mc. 8, 34.

[1535] Cronicarii vremii vorbesc despre această călătorie de taină a Sfântului Părinte în inima monahismului oriental. Din această experienţă s-au născut minunatele sale „Reguli monahale”, o adevărată legislaţie a monahismului vasilian, valabilă până în ziua de astăzi. În acest context, menţionăm că perspectivele morale pe care le oferă, raportate de cele mai multe ori la nivel interpersonal, constituie un suport mai mult decât relevant pentru abordarea noastră.

[1536] Stelianos Papadopoulos, *Viaţa Sfântului Vasile cel Mare*, p. 50.

respingeau argumentele acestora și închideau gura sofiștilor eretici, ei deschideau cu bucurie brațele și inimile lor episcopilor și mărturisitorilor ortodocși care veneau să caute alături de ei un adăpost”.[1537]

Rezultatul acestei experiențe nu s-a lăsat deloc așteptat. Cumulul tuturor celor văzute a fost evaluat prin filtrul propriilor sale trăiri ascetico-mistice. Suma experiențelor sale s-a aplicat mai întâi la modul de viață al așa zișilor monahi, ce viețuiau dezorganizat în vecinătățile Cezareei. Pe toți aceștia Sfântul Vasile i-a adunat în locuri organizate, stabilind astfel o oarecare rânduială. Nu după mult timp, în jurul său s-au adunat mulțime de ucenici, punându-se astfel temeliile primei comunități cenobitice în 358, pe malul râului Isis, lângă Neocezareea. Într-una din corespondențele adresate prietenului său, Grigorie de Nazianz, Sfântul Părinte descrie așezarea în care sădit roadele propriilor sale trăiri duhovnicești. Este vorba despre un loc așezat pe un munte înalt, acoperit cu o pădure deasă la poalele căruia se întindea o câmpie netedă. Locul semăna mai mult cu o insulă, un loc perfect izolat, acesul aici putând fi posibil doar printr-o singură intrare, al cărei proprietar era el însuși. Pe acel loc se găseau foarte mulți pomi fructiferi. Mai presus decât toată pârga acestora, Sfântul Vasile așază rodul nevoinței, mărturisind prietenului său că: „îmi este cel mai plăcut dintre toate roadele deoarece îmi hrănește isihia”.[1538]

VII.6. Munca unită cu rugăciunea - izvor de virtuți și ferire de patimi

La Annesi ziua începea foarte devreme, atunci când nici măcar nu răsărea bine soarele, prin citirea Psaltirii până la apariția primelor raze de lumină. După răsărit începeau diferitele treburi, dar pe toate, Sfântul Vasile le săvârșea în rugăciune. Lecturile biblice reprezentau cea mai intensă și mai plăcută îndeletnicire, devenind într-o scurtă perioadă de timp un mijloc propice de sporire duhovnicească în asceza sa.[1539] Înaintea sosirii Sfântului Grigorie, aici își desfășura viața întreaga familie a Sântului Părinte, așezați într-una din casele domeniului.

[1537] Sf. Vasile cel Mare, *Asceticele*, PSB vol. 18, trad., introd., indici și note de Iorgu D. Ivan, Ed. IBMBOR, București, 1989, p. 19.

[1538] Ierotei Vlahos, *Monahismul ortodox ca viaţă profetică, apostolică şi martirică*, traducere de monahul Calist, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2005, p. 222.

[1539] Stelianos Papadopoulos, *Viaţa Sfântului Vasile cel Mare*, p. 88.

„Găsim o variantă curioasă a pustnicilor de casă din timpurile primitive creștine” – este de părere H. Leclarcq – „întreaga casă îmbrățișează viața obștească și, dintr-o dată, stăpânii acestei case, împreună cu sclavii lor întemeiază pe moșia din Annesi, aproape de Neocezareea, pe malul râului Iris, o mănăstire improvizată”.[1540]

După sosirea Sfântului Grigorie, viața ascetică de la Annesi se schimbă total: se construiesc noi chilii în care munca se împletește cu studiul și cu rugăciunea. După modelul acesta, Sfântul Vasile va începe să zidească noi mănăstirii și schituri, în multe orașe ale Pontului, izbutind astfel să împace „viața pustnicească cea amestecată cu lumea, celei dintâi impunându-i contactul cu lumea și viața practică, iar celei de a doua insuflându-i duhul contemplației”. În acest fel, Sfântul Vasile păstorea peste toate mănăstirile din Pont și Capadocia, învățându-i pe monahi să lucreze după regulile sale, socotite „mai blânde ca legile lui Licurg, mai aspre decât cele ale lui Solon și mai drepte decât legile lui Mithos”.[1541]

Așezămintele monahale întemeiate de Sfântul Vasile pe malul râului Isis au constituit un exemplu concludent pentru rezolvarea problemelor cu care se confrunta societatea acelor timpuri. El le-a donat acestora o mare parte din bunurile sale personale, iar altă parte a direcționat-o către săracii din Capadocia și Vasiliade. Prin Regulile Monahale, Sfântul Vasile oferă posterității un exemplu de egalitate socială unde trebuințele materiale de întreținere a trupului sunt reduse la limită: „Adevăratul rost al întrebuințării bucatelor este susținerea animalului din noi, iar în ceea ce privește îmbrăcămintea, hainele să fie simple și ieftine pentru a împlini rostul trebuinței: acoperirea goliciunii și ferirea de intemperii”.[1542]

Grija pentru păstoriții săi, l-a determinat, în timpul foametei din anul 368, să bată la toate porțile bogaților din Cezareea pentru a-i hrăni. Deși a propovăduit cu înflăcărare împotriva bogăției, Sfântul Vasile a susținut dintotdeauna munca, considerându-o ca un adevărat izvor de virtuți și mijloc de stingere a poftelor celor rele. Sfântul Vasile a recomandat mai ales celor tineri rugăciunea unită cu munca,

---

[1540] Henri Leclarcq, *Cénobitisme*, en „Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie”, tom. II, Paris, 1910, col. 3144.

[1541] Pr. Grigorie, *Viaţa Sfântului Grigorie*, traducere de N. Donos, Huşi, 1931, p. 9.

[1542] Sf. Vasile cel Mare, *Rânduielile vieţii monahale*, culegere alcătuită de Sfântul Teofan Zăvorâtul, Ed. Sofia, Bucureşti, 2005, *Regulile Mari,* Regula 19.

el fiind un exemplu grăitor pentru aceștia. Împreună cu prietenul său Grigorie de Nazianz, Sfântul Vasile trudea de dimineața până seara pe malul râului Isis, tăind lemne, cărând materiale pentru diguri, sădind pomi, pentru a nu fi răniți de săgețile patimilor. Această experiență le-o va împărtăși și credincioșilor săi, recomandându-le munca pentru completarea și desăvârșirea rugăciunii: „Rugăciunea se face în tot timpul lucrului, pe de o parte mulțumind Celui ce ne-a dat puterea mâinilor pentru lucru, și pe de alta înțelepciunea minții pentru dobândirea științii”.[1543]

VII.7. Renunțarea la bunătățile lumii în tradiția monahismului vasilian

Fără îndoială că țelul Marelui Capadocian a fost acela de a-i trage pe frați săi la limanul mântuirii prin viețuirea curată în Hristos și implicit prin mărturisirea permanentă a acesteia. Dragostea față de monahi, imposibil de contestat, se oglindește cel mai bine în vasta sa operă ascetică pe care a elaborat-o de-a lungul timpului. Un adevărat erudit al genului, Sfântul Părinte a lăsat posterității ca pe o comoară de mare preț, nestematele învățăturilor sale. Între acestea se numără: „Prealabilă înfățișare ascetică”, „Trei cuvinte ascetice”, „Despre asceză”, „Regulile morale”, „Regulile mari și mici” și „Constituțiile ascetice”. Întotdeauna fundamentate pe litera Scripturii, scrierile sale, deși n-au rezolvat în totalitate problemele legate de viețuirea monastică, în mod sigur au reușit să arate că Logosul Evanghelic reprezintă adevărata regulă de viață în comun. În acest context, s-a întărit convingerea conform căreia aspectul harismatic și dialogic al vieții de obște nu scade, ci se găsește așezat pe o bază solidă.[1544] Așa se face că, în concepția Sfântului Părinte, monahul este numit „ostaș al lui Hristos”, tocmai pentru a se arăta ascultarea sa care a fost chemat prin detașarea de orice grijă materială.[1545] Astfel, după cum soldatul nu se încurcă niciodată cu grijile pământești, întocmai trebuie să facă și monahul adevărat. „Să nu se îngrijască de niciun fel de odihnă pe pământ”, să lupte împotriva gândurilor ce vin de la diavol și totdeauna

---

[1543] Idem, *Regulile Mari*, Regula 42.

[1544] Thomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creştin*, vol. 3, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., cuvânt înainte de P. Marko şi I. Rupnik S.J., Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 188.

[1545] Sf. Vasile cel Mare, *Asceticele* ..., p. 24.

să aibă înainte icoana lui Hristos, învățând să rabde ca El. [1546] „Așadar, ostașule al lui Hristos" – îndeamnă Sfântul Vasile – „luând aceste pilde mici din faptele omenești, să te gândești la bunătățile cele veșnice. Să-ți hotărăști o viață de pribegie, singuratică, săracă. Să te faci neatârnat de nimic, să te lepezi de grijile lumești, să nu te împiedice nici pofta de femeie, nici îngrijirea de copii, căci acestea sunt cu putință pentru cel ce se ostenește lui Dumnezeu. Înarmează-te ca să fii neînvins la orice lucru și neclintit la suflet printre primejdii, nu pierde credința, ai pe Hristos înaintea ochilor, care pentru tine toate a răbdat, amintindu-ți că pentru Hristos și ție ți se cade să rabzi totul. Și prin aceasta vei birui căci ai urmat biruitorului Împărat, care și pe tine te face părtaș al biruinței sale".[1547]

Renunțarea la bunurile materiale constituie un element cheie în legislația monastică vasiliană. Aceasta condiție, absolut necesară pentru atingerea scopului vieții monahale, merge, în concepția Sfântul Vasile, până dincolo de realitatea concretă a vieții sociale. Pentru a-și susține pledoaria, Părintele Capadocian își întărește spusele prin exemple de personalități biblice. „Asemenea a fost în Vechiul Testament Avraam care și-a atras glorie prin preferința de a aduce jertfă lui Dumnezeu , fără compasiune, pe unicul său fiu și avea deschise și porțile locuinței lui, fiind pregătit pentru cei ce urmau să-l viziteze. Căci ai auzit: «Vinde-ți averile tale și dă-le săracilor».[1548] Și mai mari decât acestea a dovedit Iov și mulți alții, ca David și Samuel. Iar în Noul Testament asemenea au fost Petru și toți Apostolii. Căci tot omul va cere roadele iubirii față de Dumnezeu și față de aproapele și se va judeca cu pedeapsa pentru înfrângerea acestor porunci și a tuturor celorlalte. Precum Domnul arată în Evanghelii spunând: «Cel care iubește pe tată ori pe mamă mai mult decât pe Mine nu este vrednic de Mine»[1549] și «cel care nu urăște pe tatăl său și pe mama sa și pe femeie și pe copii și chiar viața sa însăși, nu poate să fie ucenicul Meu»".[1550]

Viața monahală constituie, prin urmare, o jertfă, întrucât „multe necazuri produc sufletului grija și silința spre lucrurile materiale".

[1546] Ierotei Vlahos, *Monahismul ortodox ca viaţă profetică*, p. 228.
[1547] Sf. Vasile cel Mare, *Rânduielile vieţii monahale,* p. 174.
[1548] Matei 19, 24.
[1549] Matei 10, 37.
[1550] Luca 14, 26; Sf. Vasile cel Mare, *Asceticele* ..., p. 61-62.

În felul acesta, lepădarea călugărului de cele deșarte trece dincolo chiar din latura bunurilor materiale.[1551]

VII.8. Statutul monahului între libertate și ascultare

Sfântul Vasile acordă un rol important îndrumătorului duhovnicesc căruia i se încredințează viața obștii. Necesitatea unui superior este generată în primul rând de înclinațiile diferite ale oamenilor spre perceperea realității. Virtuțile și tactul îndrumătorului devin astfel indispensabile novicilor. De prestația sa depinde bunul mers al mănăstirii. Virtuțile pe care trebuie să le aibă starețul sunt amintite pe larg în rânduiala Sfântului Vasile. Astfel el trebuie „să fie un bărbat fără de greșală, având în faptele sale mărturia dragostei către Dumnezeu, împodobit cu virtuți, cunoscând dumnezeieștile Scripturi, să nu fie nebăgător de seamă, ori iubitor de argint, ori prea îngrijorat de multe, tăcut, iubitor de Dumnezeu, primitor de străini, nemânios, neaducător aminte de rău, întărit în ce privește povățuirea celor ce se apropie de el, neiubitor de mărire deșartă, neîngâmfat, nemăgulitor, nestrămutat, nimic având mai scump decât pe Dumnezeu”.[1552]

Pe lângă grija pe care egumenul trebuie să o poarte față de frați în calitate de părinte spiritual, tot așa și față de el, dacă se găsește în dificultate spirituală, bătrânii obștii trebuie să se poarte cu grijă și să-i dea sfat la nevoie. „Când el este bănuit de vreo lipsă, datoria bătrânilor obștii, care sunt înarmați nu numai cu vârstă, dar și cu înțelepciune, ca să-l avertizeze. Și dacă este vorba de vreo întâmplare, toți monahii vor da concursul lor, căci având pe conducător, se vor ajuta pe ei înșiși, readucând la calea cea dreaptă pe cel care este ca regulă a vieții lor și al cărui dreptar de viață trebuie să corijeze greșelile celor puși de Dumnezeu sub conducerea sa. Iar dacă, din contră, tulburarea a fost deșartă, se va da lecția cuvenită celor care au provocat-o”.[1553]

Deși adresate în mod direct monahilor, regulile Sfântului Vasile întrevăd o perspectivă universal valabilă. Ele au fost alcătuite pentru ca toți creștinii, mireni sau călugări, să cunoască și să-și însușească adevăratul ethos al Bisericii. Motivația lor este una cât se

---

[1551] Ierotei Vlahos, *Monahismul ortodox ca viaţă profetică ...*, p. 229.
[1552] Sf. Vasile cel Mare, *Rânduielile vieţii monahale ...*, p. 181.
[1553] Efrem Enăcescu, *Privire generală asupra monahismului creştin*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007, p. 27.

poate de simplă, Sfântul Vasile dorind să arate că tot cel ce poartă cu adevărat numele de creștin se face cu adevărat dascăl al ascezei.

VII.9. Menirea omului în planul iconomiei dumnezeiești

Din cele arătate, înțelegem că latura monahală a gândirii Sfântului Părinte constituie o sursă inepuizabilă de resurse dogmatico-morale în lucrarea de întărire a unei societăți creștine. În ierarhia valorilor sale, omul ocupă primul loc. Pentru el „omul este ființa care excede în valoare tot ce mai există în lume și tot ce a creat Dumnezeu”.[1554] În acest sens, el se întreabă: „cine altul dintre creaturile care trăiesc pe pământ, a fost făcut după chipul lui Dumnezeu? Cui i s-a dat să-i fie supus poruncilor și stăpânirii sale tot ceea ce viețuiește pe pământ, în ape și în aer? Chiar dacă este mai prejos decât îngerii... el a primit ca și ei facultatea de a-și cunoaște stăpânul?”.[1555]

Aceeași evaluare o descoperim și în gândirea fratelui său, Sfântul Grigorie de Nyssa, misticul prin excelență al teologiei capadociene. Pentru el omul a venit pe lume „numai și numai dintr-o revărsare a dragostei Creatorului”. Prin această lucrare, Dumnezeu nu a voit ca lumina Sa să rămână ascunsă, „nici mărirea Sa nemărturisită și nici bunătatea Lui neîmpărtășită, și nici orice alte însușiri pe care le vedem în firea dumnezeiască nu puteau rămâne nelucrătoare, încât să nu se împărtășească și să nu se înfrupte nimeni din ele”. Toate acestea au fost transmise și așezate în existența celui ce „a fost adus pe lume pentru ca să se facă părtaș la bunătățile dumnezeiești”. Căci, singur fiind corolar al creației dumnezeiești, omul a primit în sine capacitatea de a se regăsi în „infinitatea Creatorului său”,[1556] purtând întru sine ceva din „neamul lui Dumnezeu”.[1557] Pe acest fond se explică, în

---

[1554] Antonie Plămădeală, *Idei sociale în opera Sfântului Vasile cel Mare*, în vol. „Studia Basiliana 1”, ediția a II-a, Ed. Basilica, Bucureşti, 2009, p. 397.
[1555] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la Psalmi*, Ps. 48, 8.
[1556] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică,* Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1990, p. 23.
[1557] În cuvântarea ţinută în Areopag, Sfântului Apostol Pavel mărturiseşte înaintea atenienilor despre „Dumnezeul necunoscut”, Cel „ Care a făcut lumea şi toate cele ce sunt în ea, Acesta fiind Domnul cerului şi al pământului, nu locuieşte în temple făcute de mâini” (Faptele Apostolilor 17, 24). Totodată el aminteşte „că în El trăim şi ne mişcăm şi suntem, precum au zis şi unii dintre poeţii voştri: căci ai Lui neam şi suntem” (v. 28), făcând astfel trimitere la poemul lui Aratos**.**

viziunea Sfântului Grigorie de Nyssa, dorirea permanentă a omului după Dumnezeu, „căci după cum ochiul ajunge să guste părtășia razelor luminoase prin faptul că firea a pus în el o putere ce atrage spre sine elementele înrudite cu ceea ce este sădit în ochi, tot așa va trebui să fi insuflat și Dumnezeu în firea omului ceva înrudit cu Sine, pentru ca prin aceasta omul să ajungă să-L dorească pe Dumnezeu”.[1558]

În perspectiva asemănării sale cu Dumnezeu, omul se găsește poziționat la întrepătrunderea dintre material și spiritual. În aceste două elemente ontologice se oglindește chipul lui Dumnezeu, omul fiind atât micro-cosmos, cât și micro-theos. În această constituție dihotomică, omul împlinește rolul de liant între cer și pământ, între lume și Dumnezeu, fiind „chemat să înainteze împreună cu creația spre cerul și pământul nou și transfigurat al Împărăției lui Dumnezeu”.[1559] Cu alte cuvinte, „trupul și sufletul, voite și create de Dumnezeu concomitent, formează o singură natură umană, fiind destinate să rămână împreună pentru veșnicie”.[1560]

Rătăcind departe de harul și dragostea dumnezeiască din cauza căderii protopărintelui Adam, „la plinirea vremii”,[1561] prin Cuvântului lui Dumnezeu, omul a dobândit posibilitatea de îndreptare. Vorbind despre felul în care poate atinge din nou vocația și capacitatea desăvârșirii supreme, Sfântul Vasile cel Mare invocă virtutea smereniei, indispensabilă, de altfel, raporturilor interpersonale în contextul mântuirii subiective. „Nu-ți mai rămâne deci nimic cu ce să te mândrești, o, omule! Că lauda și nădejdea ta stau în a-ți omorî toate ale tale și în a căuta viața viitoare în Hristos, a cărei pârgă o avem chiar acum, când suntem în viața aceasta pământească, pentru că trăim în întregime prin harul și darul lui Dumnezeu. «Că Dumnezeu este Cel care lucrează în noi a voi și a lucra spre bunăvoirea Lui».[1562] Dumnezeu descoperă prin Duhul Lui înțelepciunea Sa rânduită mai înainte spre slava noastră; Dumnezeu dă putere celor care lucrează”.[1563]

[1558] Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic. Despre rânduiala cea după Dumnezeu (a vieţii) şi despre nevoinţa cea adevărată*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2011, p. 29.

[1559] Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005, p. 172.

[1560] Pr. prof. dr. Ion Bria, *Tratat de teologie dogmatică şi ecumenică*, vol. I, Ed. Andreiana, Sibiu, [3]2009, p. 207.

[1561] Gal. 3, 24.

[1562] Fil. 2, 13.

[1563] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii şi cuvântări*…, p. 234.

VII.10. Concluzii

Aflat într-o căutare permanentă a dreptății dumnezeiești, Sfântul Vasile cel Mare încearcă să justifice și să întărească ontologic teologia sa socială. El vede în toți oamenii chipul lui Dumnezeu, înfierând asuprirea, inegalitatea, egoismul, bogăția și reaua ei întrebuințare, cămătăria, neascultarea, mândria, asuprirea semenilor, sclavia, într-un cuvânt toate racilele societății din vremea sa și din toate timpurile. Cuvintele sale se revarsă ca un balsam tămăduitor peste tot sufletul necăjit și întristat, vindecând rănile adânci ale nedreptății. De fiecare dată el știe să-i mângâie pe cei săraci și să-i pună pe gânduri pe cei bogați, vădindu-le vremelnicia celor agonisite: „Nu mă întreba pe mine de înțelesul poruncilor Stăpânului! A știut Legiuitorul să împace cu legea ceea ce pare cu neputință! Inima ta stă ca în balanță, nedumerită în care parte să încline: spre viața adevărată sau spre desfătarea din lumea aceasta. Dar oamenii care judecă înțelepțește trebuie să fie încredințați că avuția le e dată spre administrare, și nu spre desfătare, trebuie să se bucure ca unii care se despart de bunuri străine, și să nu se întristeze ca și cum ar pierde bunuri proprii. Pentru ce te întristezi, pentru ce sufletul îți plânge când auzi: «Vinde-ți averile tale!»? Nici chiar dacă bogăția te-ar însoți în viața viitoare, n-ar trebui să-ți fie atâta de dragă, că o întunecă bunătățile de acolo. Iar dacă bogăția rămâne neapărat aici, pentru ce să n-o vinzi, ca să o câștigi? ”.[1564]

[1564] Ibidem, p. 111-112.

VIII. Bibliografie Selectivă:

- *A Patristic Greek Lexicon,* Edited by G.W.H Lampe, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- *Ale Preafericitului și Preaînțeleptului Teodorit episcopul Cirului Cuvinte pentru Pronie (adică pentru purtarea de grijă a lui Dumnezeu)*, Cuvântul I, București, 1828, diortodite de Diac. asist. dr. Ioniță Apostolache, în Revista „Mitropolia Olteniei", nr. 1-4/2013.
- *Apologetica Ortodoxă*, vol. II, Dialogul cu științele contemporane, coord. Adrian Lemeni, Diac. Sorin Mihalache, Pr. Răzvan Ionescu, Pr. Cristinel Ioja, Ed. Basilica, 2014.
- APOSTOLACHE, Arhid. Lect. univ. dr. Ioniță, *Dimensiunea eclesiologică a tainei baptismale in imnografia siro-occidentala. Imn la Epifanie despre Biserica, Mireasa a lui Hristos*, în **Revista Teologică**, nr. 1/2014
- APOSTOLACHE, Arhid. Lect. univ. dr. Ioniță, *Potențarea apologetică a sentimentului religios în perspectiva cunoașterii lui Dumnezeu*, în **MO**, 5-8/2015, p. 138-159.
- AYALA, Francisco, „Darwin's Greates Descovery", în rev. *American Scholar*, 2006.
- BAILLY, Anatole, *Abrege du dictionnaire Grek-Francais*, Hachette.
- BERDIAEV, Nikolai, *Adevăr și Revelație. Prologomene la critica revelației*, traducere, note și postfață de Ilie Gyurcsik, Editura de Vest, Timișoara, 1993.
- BERDIAEV, Nokolai, *Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului*, traducere de Aca Oroveanu, prefață, cronologie și bibliografie de Andrei Pleșu, Ed. Humanitas, București, 1992.
- BODOGAE, Pr. prof. Teodor, „Dimitrie Cantemir, pedagog și teolog ortodox*"*, comentariu la Dimitrie Cantemir, „*Loca obscura*" – traducere Pr. prof. Teodor Bodogae, în Revista „BOR, nr. 9-10/1973.
- BOLDIȘOR, Lect. dr. Adrian, *Fenomenul religios între filosofie și teologie*, în **Revista Teologică**, nr. 95/2013.
- BOLDIȘOR, lect. dr. Adrian*, Locul sincretismului religios în Istoria Religiilor și pericolele lui pentru societatea contemporană*, în **MO**, nr. 9-12/2012, p. 116-138.

- BOLDIȘOR, lect. dr. Adrian, *Mircea Eliade și teologia „morții lui Dumnezeu" la Thomas J.J. Altizer*, în **MO**, nr. 5-8/2008, p. 237-256.
- BRANIȘTE, Pr. prof. Ene, *Liturgica Specială*, ediția a IV-a, retipărită cu binecuvântarea IPS Laurențiu, Mitropolitul Ardealului, Ed. Lumea Credinței, București, 2005.
- BRANIȘTE, Pr. prof. Ene; BRANIȘTE, Prof. Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001.
- BRIA, Pr. prof. dr. Ioan, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, vol. I, Ed. Andreiană, Sibiu, 2009.
- BRIA, Pr. prof. Ioan, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, ediția a II-a, Ed. IBMBOR, București, 1994.
- IDEM, *Liturghia după Liturghie: Misiune apostolică și mărturie creștină – azi*, Ed. Athena, București, 1996.
- IDEM, *The liturgy after the Liturgy: Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, Geneva, WCC Publication, 1996.
- BULGAKOV, Serghei, *Ortodoxia*, traducere de Nicolae Grosu, Ed. Paidea, Sibiu, 1997.
- BURKITT, Francois C., *Biserica și gnoza. Un studiu asupra gândirii și speculației creștine din secolul al II-lea*, traducere și îngrijire ediție de Alexandru Anghel, Ed. Herald, București, 2008.
- BUTLER, Paul T., *Isaiah*, vol. II, College Press, Joplin, Missouri, 1976.
- CANTEMIR, Dimitrie, *Descrierea Moldovei*, trad. de Petre Pandrea, București, 1956.
- CANTEMIR, Dimitrie, *Divanul*, Ed. Litera Internațional, București, 2004, p. 25; text reprodus după Dimitrie Cantemir, *Opere complete*, vol. I, *Divanul*, ediție critică sub îngrijirea lui Virgil Cândea, Ed. Academiei Române, București, 1974.
- CANTEMIR, Dimitrie, *Divanul*, ediție îngrijită și studiu introductiv de Virgil Cândea, Editura pentru literatură, București, 1969.
- CANTEMIR, Dimitrie, *Metafizica*, trad. Nicodim Locusteanu, București, 1928.
- CANTEMIR, Dimitrie, *Mic compendiu asupra întregii învățături a logocii*, Ed. Științifică, București, 1995.
- CHADWICK, Henry, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford University Press, New York, 2001.

- CHIȚESCU, Nicolae, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, manual pentru Facultățile de Teologie, vol. I, Ediția a doua, Renașterea, Cluj Napoca, 2004.
- CHIȚESCU, Prof. N., *Ortodoxia în opera lui Dimitrie Cantemir*, în Revista „**Glasul Bisericii**”, nr. 9-10/1973.
- COKREN, Archibald, *Alchimia-maestrul și opera*, Ed. Herald, București, 2005.
- CROMBRIE, A.C., *Historie des science*, vol. I, ed. Presses Universitaires de France, 1959.
- CUVIOSUL SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001.
- D'SOUZA, Denish, *Măreția creștinismului*, Ed. Imago dei, Oradea, 2011.
- DAMȘA, Diac. prof. Teodor, *Iubirea și mila creștină*, în Revista „Mitropolia Banatului”, nr. 7-9/1980.
- DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Dimitrie Cantemir – umanist ortodox și savant european – model permanent actual al tinerilor studioși*, Mesaj adresat Universității Creștine „Dimitrie Cantemir”, cu prilejul împlinirii a 20 de ani de la fondare și a aniversării a 300 de ani de la urcarea pe tronul Moldovei a domnitorului Dimitrie Cantemir, București, 22 octombrie 2010, în Ziarul Lumina, din 22 octombrie 2010.
- DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și Spiritualitate*, Ed. Basilica, București, 2009.
- DANIELOU, Jean, *Biserica primară. De la origini până la sfârșitul secolului al treilea*, traducere din limba franceză de George Scrima, Ed. Herald, București, 2008.
- DARWIN, *The Descent of Man*, Chicago, University on Chicago Press, 1982.
- DAWKINS, Richard, *Un pârâu pornit din Eden*, Ed. Humanitas, București, 1995.
- DECARTES, Rene, „Meditații despre filosofia primară”, în lucrarea *Două tratate filosofie*, traducere de Constantin Noica, Ed. Humanitas, București, 1992.
- DOBSCHÜTZ, E. von, *Christianity and Hellenism*, in “Jurnal of Biblical Literature” vol. XXXIII, part IV, 1914.
- DRÂMBA, Ovidiu, *Istoria culturii și civilizației*, vol. 7, Ed. Saeculum, București, 2003.

- ELIADE, Mircea, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, Ed. Moldova, Iași, 1991.
- ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
- ENĂCESCU, Efrem, *Privire generală asupra monahismului creștin*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007.
- EVDOKIMOV, Paul, *Vârstele vieții spirituale*, trad. Pr. prof Ion Buga, Ed. Christiana, București, 2003, București, 2006.
- FELEA, Ilarion, *Religia culturii*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Aradului, Arad, 1994.
- FLOROVSKY, Georges „The ways of Russian theology", în *Aspects of Church History* (Collected Works of Georges Florovsky, 4), Belmont, Nordland.
- GILSON, Etine, *Tomismul*. Introducere în teologia Sfântului Toma d'Aquino, Ed. Humanitas, București, 2002.
- GRIGORIE, Pr., *Viața Sfântului Grigorie*, traducere de N. Donos, Huși, 1931.
- HARNACK, Adolf von, *Istoria Dogmei. Introducere în doctrinele creștine fundamentale*, traducere și îngrijire ediție de Walter Fotescu, Ed. Herald, București, 2007.
- HENRY, L. Mansel, *Eleziile gnosice din primele două veacuri*, traducere din limba engleză de Laurian Kertez, Ed. Herald, București, 2008.
- HERMES TRISMEGISTOS, *Corpus Hermeticum*, traducere Dan Dumbraveanu, revizuire text Alexandru Anghel, Ed. Herald, București, 2007.
- HUSSTEEN, J. Wentzel van, *Singuri pe lume? Unicitatea omului în știință și teologie*, Conferințele Gifford, Universitatea din Edinburg, primăvara 2004, traducere din limba engleză de Mihnea Gafița, Ed. Curtea Veche, București, 2015.
- *Hystorical Dictionary of the Orthodox Church*, by Michael Prokurat, Alexander Golitzin, Michael D. Peterson, Scarecrow Press, London, 1996.
- ICĂ, Diac. Ioan I. jr, *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine. Studii și texte*, Ed. Deisis, Sibiu, 2011.
- IONESCU, Nae, *Curs de Filosofie Religiei*, prefață de Nicolae Tatu, postfață de Mircea Vulcănescu, ediție îngrijită de Marian Diaconu, Ed. Eminescu, București, s.a.

- IONESCU, Pr. Răzvan Andrei, *Teologie Ortodoxă și Știință: conflict, indiferență, integrare sau dialog? Care să fie atitudinea noastră față de știință?*, Ed. Doxologia, Iași, 2015.
- IORGA, Nicolae, *Istoria literaturii române în sec. al XVIII-lea (1688-1821)*, vol. I, București, 1969.
- *Învățătura de credință ortodoxă*, tipărită cu binecuvântarea preafericitului Iustinian, Patriarhul României, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1952, ediție retipărită la Ed. Credința Strămoșească, cu binecuvântarea PS Calinic, Episcopul Argeșului, 2010.
- KALDELLIS, Anthony, *Helenism in Bizantium. The transformation of Greek identity and the Reception of the Classical Tradition*, Chambridge Unicersitzy Press, New York.
- LACTANTIUS, *Divinae Institutiones* (Corpus scriptorul ecclesiasticorum latinorum, vol. XIX), Ed. Samuel Brandt, Viena, 1890, III.
- LAMB, Mattew L., „Inculturation and Western Culture. The Dialogical Experience between Cospel and Culture”, *Communio* XXI, 1 (1994).
- LARCHET, Jean-Claude, Biserica, *Trupul lui Hristos*, vol. I, „Natura și structura Bisericii”, în românește de Marinela Bojin, Ed. Sofia, București, 2013.
- *Le Petit Robert – dictionaire de la langue francaise*, Ed. Dictionnaires le Robert, Paris, 2000.
- LECLARCQ, Henri, *Cénobitisme*, en „Dictionnaire d’Archéologie Chrétienne et de Liturgie”, tom. II, Paris, 1910.
- LEMENI, Adrian, *Adevăr și comuniune*, Ed. Basilica, București, 2011.
- LEMENI, Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, ediția a II-a revizuită, Ed. ASAB, București, 2007.
- LEMENI, Adrian; IONESCU, Pr. Răzvan, *Teologie Ortodoxă și știință. Repere pentru dialog*, ediția a doua revizuită și adăugită, Ed. IBMBOR, București, 2007.
- LEMENI, Conf. dr. Adrian; MIHALACHE, Diac. lect. dr. Sorin, *Ateismul și apologia creștină contemporană*, în vol. „Îndrumător tematic pentru cursurile preoțești în vederea dobândirii gradelor profesionale. Direcții tematice actualizate conform Hotărârii Sfântului Sinod nr. 7.012/31 octombrie 2014”, București, 2015.
- LOSSKY, Vladimir, *O introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Remus Rus, Ed. Enciclopedică, București, 1993.

- LOUTH, Pr. Andew, *Sfântul Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină – cu câteva scrieri inedite,* traducere pr. prof. Ioan Ică sn și diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2010.
- MANTZARIDIS, Georgios, *Globalizare și universalitate – himeră și adevăr*, traducere pr. prof. dr. Vasile Răducă, Ed. Bizantină, București, 2002.
- MANTZARIDIS, Georgios, *Morala creștină*, traducere Diac. drd. Cornel Coman, Ed. Bizantină, București, 2006.
- MARAVAL, Pierre, *Christianity in the midle east, in the 2 and 3 centuries,* in *Christianity. A history in the Midle East,* London, 2005.
- MARION, Jean-Luc, *Despre raționalitatea Revelației și iraționalitatea credincioșilor*, traducere românească de Maria-Cornelia Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2014.
- MATSOUKAS, Nikolas, *Istoria Filosofiei Bizantine*, traducere de Pr. prof. dr. Constantin Coman și Nicușor Deciu, Ed. Bizantină, București, 2003.
- MATSOUKAS, Nikos, *Introducere în gnoseologia teologică*, traducere Maricel Popa, Ed. Bizantină, București, 1997.
- MAZILU, Lect. univ. dr. Daniel, *Influențe stoice și neoplatonice în "Divanul" lui Cantemir*, în Revista "Cogito" II, nr. 4/2010.
- MIHĂILESCU, Florin, *Hermetismul: docrină, simboluri și metode*, în Revista „Ionul", Iași, nr. 7-8/2004.
- MIHĂILESCU, Gabriel, *Un apologet paradoxal al Ortodoxiei: D. Cantemir în Loca obscura*, în Revista „**Tabor**", nr. 2/2012.
- MIHĂLCESCU, Pr. Prof. Irineu, *Dogmatica. Manual pentru uzul seminariilor teologice*, Ed. IBMBOR, București, 1958.
- MIHĂLCESCU, Pr. prof. Irineu, *Manual de Apologetică pentru uzul școlilor secundare*, Ed. Cugetarea, București, s.a..
- MIHĂLCESCU, Prof. Constantin, *Umanistul Dimitrie Cantemir*, în Revista „**Mitropolia Olteniei**", nr. 9-10/1073.
- MIHOC, Pr. drd. Vasile, *Sfânta Scriptură în opera lui D. Cantemir*, în Revista „**Studii Teologice**", nr. 5-6/1973.
- MIHOC, Pr. prof. dr. Vasile, *Meditații la Evangheliile Duminicilor Triodului și Penticostarului*, Ed. Teofania, Sibiu, 2003.
- MOLCUȚ, Emil, *Drept privat roman*, Ediție revăzută și adăugită, Ed. Universul Juridic, București, 2007.
- MURAOKA, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Telwe Profets), Peters, Louvain, 1993.

- NESTERUK, Alexei, *Universul în comuniune. Către o sinteză neopatristică a teologiei și științei*, traducere din limba engleză de Mihai-Silviu Chirilă, Ed. Curtea Veche, București, 2009.
- NICHOLS, Andian, *Christendom Awake. On Re-Energising the Church in Culture*, T&T Clark Ltd, Michigan, 1999.
- NOICA, Constantin, *Pagini despre sufletul românesc*, Ed. Humanitas, București, 2014.
- ORIGEN, *Comentariu la Evanghelia după Ioan.* Cartea I, cap. XXXVII, 268, traducere, note și studii de Cristian Bădiliță, Institutul European, Iași, 1995.
- *Originile creștinismului*, Colecție de studii și articole, Introducere de Pierre Geoltrain, traducere de Gabriela Ciubuc, Ed. Polirom, București, 2002.
- OSTAPOV, Pr. prof. A.; SOCOLOV, Pr. prof. S., *Dimitrie Cantemir și urmașii săi în Rusia, exemplu de deminitate și patriotism*, în Revista „**Biserica Ortodoxă Română**”, nr. 7-8/1974.
- OTTEN, Rev. Bernard J., S.J., *A Manual of the History of Dogmas*, vol. I, The Developement of Dogmas during the Patristic Age, 100-869, Herder, London, 1917.
- PAPADOPOULOS, Stelianos, *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, traducere diac. Cornel Coman, Ed. Bizantină, București, 2003.
- PELIKAN, Jaroslav, *Tradiția Creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. Nașterea tradiției universale (100 - 600)*, vol. I, Traducere de Silvia Palade, Ed. Polirom, București, 2004.
- PELIKAN, Jaroslav, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. III, *Evoluția teologiei medievale (600-1300)*, traducere de Silvia Palade, Ed. Polirom, București, 2006.
- PLĂMĂDEALĂ, Antonie, *Idei sociale în opera Sfântului Vasile cel Mare*, în vol. „Studia Basiliana 1”, ediția a II-a, Ed. Basilica, București, 2009.
- POPA, Dr. Irineu, Mitropolitul Olteniei, *Ca toate să fie iarăși reunite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014.
- POPA, Prof. Irineu, *Iconomia plinirii vremurilor în Iisus Hristos*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2013.
- POPESCU, Dragoș, *Timpul creației sacre în „Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago” de Dimitrie Cantemir*, în Revista „**Filosofică**”, nr. 1/2014.

- POPESCU, Pr. prof. Dumitru, *Apologetica rațional-duhovnicească*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009.
- POPESCU, Pr. prof. Dumitru, *Omul fără rădăcini*, Ed. Nemira, București, 2001.
- POPESCU, Pr. prof. Dumitru, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1996.
- POPESCU, Pr. prof.dr. Dumitru, *Hristos-Biserică-Societate*, Ed. IBMBOR, București, 1998.
- POPESCU, Teodor M., *Caritatea creștină în biserica veche*, în Revista „BOR”, nr. 1-3/1945.
- PREDA, Radu, *Jurnal cu Petre Țuțea*, Ed. Humanitas, București, 1992.
- REȘCEANU, Pr. Ștefan, *Ortodoxie și gândire religioasă în opera lui Dumitrie Cantemir*, Ed. Sitech, Craiova, 1999.
- RUS, Prof. Dr. Remus, „Spre o teologie a religiilor în viziunea Păr. Prof. D. Stăniloae, în volumul: *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, volum tipărit cu binecuvântarea IPS Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Transilvaniei, din inițiativa Pr. prof. decan dr. Mircea Păcurariu, sub îngrijirea Diac. Asist. Ioan I. Ică jr, Editura și tiparul Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993.
- SAINT JOHN OF DAMASCUS, *Wtitings*, Translated by Frederic H. Chese, Jr., Fathers of the Church, Inc, New York, 1958.
- SAVIN, Ioan Gh., *Apărarea credinței. Tratat de apologetică*, Ed. Anastasia, București, 1996.
- SAVIN, Ioan Gh., *Apologetica*, vol. II, ediție îngrijită și redactată de Radu Diac, Ed. Anastasia, București, 2003
- SAVIN, Ioan Gh., *Creștinismul și cultura română*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1944.
- SAVIN, Ioan Gh., *Curs de Apologetică. Chestiuni introductive*, Tipografia „Fântâna Darurilor”, București, 1935.
- SAVIN, Prof. Ioan Gh., *Existența lui Dumnezeu. Problemele cosmologică și teleologică*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1943.
- SCHANZ, Paul, *A Christian Apologety*, vol. I: “God and Nature”, translated by Rev. Michael F. Glancey and Rev. Victor J. Schobel, Frederick Puset and Co., New York, 1891.
- SCHMEMANN, Pr. Alexander, *Liturghie și viață. Desăvârșirea creștină prin intermediul experienței liturgice*, traducere Viorel Sava, Basilica, București, 2014.

- SCHMEMANN, Pr. prof. Alexander, *CRED*, traducere din limba engleză de Florin Caragiu, Ed. Basilica, București, 2014.
- SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Marele cuvânt catehetic. Despre rânduiala cea după Dumnezeu (a vieții) și despre nevoința cea adevărată*, Ed. IBMBOR, București, 2011.
- SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, traducere din limba greacă, introducere și note de pr. prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2005.
- SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere* (I), în PSB 21, traducere, introducere, indici și note de pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1987.
- SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, în col. PSB 23, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1994.
- SF. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre sfintele nevoințe”, traducere din grecește, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia* X, Ed. Humanitas, București, 2008.
- SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, traducere din limba greacă veche, introducere și note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2006.
- SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, introducere, traducere, note și două studii de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2000.
- SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 53, în „Filocalia”, vol. 3, traducere din grecește, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2009.
- SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia Întrupării Fiului lui Dumnezeu*, în *Filocalie*, vol. 2, Ed. Humanitas, București, 1999.
- SF. NICOLAE CABASILA, *Despre viața în Hristos*, traducere din limba greacă și note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 2009.
- SF. VASILE CEL MARE, *Asceticele*, PSB vol. 18, trad., introd., indici și note de Iorgu D. Ivan, Ed. IBMBOR, București, 1989.
- SF. VASILE CEL MARE, *Rânduielile vieții monahale*, culegere alcătuită de Sfântul Teofan Zăvorâtul, Ed. Sofia, București, 2005.

- SF. VASILE CEL MARE, *Tâlcuiri la Psalmi*, traducere și note de pr. Dumitru Fecioru, Ed. Sofia, București, 2004.
- SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Despre întruparea Cuvântului*, PG 25, col. 100.
- SFÂNTUL TEOFAN ZĂVORÂTUL, *Ce este viața duhovnicească și cum să te apropii de ea*, traducere Elena Dulgheru, Ed. Anastasia, București, 1997.
- SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilii și cuvântări*, traducere din limba greacă veche și note de pr. prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR București, 2004.
- SPIDLIK, Thomas, *Spiritualitatea răsăritului creștin*, vol. 3, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., cuvânt înainte de P. Marko și I. Rupnik S.J., Ed. Deisis, Sibiu, 2000.
- ST. AUGUSTINE, *Exposition on the Book of Psalms*, Translated with Notes and Indices, in "The Nicene and Post Nicene Fathers of The Christian Church", vol. VIII, T&T Clark, Edimburgh, 1889.
- ST. ISAAC THE SYRIAN, „Homilies", în A.J. Wensinck (tr.), *Mystical Treatise by Isaac if Niniveh*, Amsterdam, Koniklije Akademie van Wetenshappen, 1923.
- STĂNILOAE, Dumitru, *Poziția domnului Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, Ed. Paideia, București, 1992.
- STĂNILOAE, Pr. Dumitru; M.A. COSTA de BEAUREGARD, Marc Antoine, *Mica dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, traducere de Cornelia Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2007.
- STĂNILOAE, Pr. prof. dr. Dumitru, *Studii de Teologie Dogmatică*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1990.
- STĂNILOAE, Pr. prof. Dumitru, „De ce suntem ortodocși?", în *Națiune și creștinism*, ediție, text stabilit, studiu introductiv și note de Constantin Schifireț, Ed. Elion, București, 2004.
- STĂNILOAE, Pr. prof. Dumitru, „Ortodoxie și românism", în vol. *Ortodoxie și românism*, Opere complete VIII, Ed. Basilica, București, 2004.
- STĂNILOAE, Pr. prof. Dumitru, *Comunitate prin iubire*, Ortodoxia, nr. 1/1963, p. 52-70.
- STĂNILOAE, Pr. prof. Dumitru, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, București, 1993.
- STĂNILOAE, Pr. prof. Dumitru, *Sobornicitate deschisă,* în Revista „Ortodoxia", nr. 2/1971, p. 165-180.

- *The Modern Chatolic Encyclopedia*, Edited by Michael Glazier and Monika K. Hellwig, The Liturgical Press, Collegeville, Minessota, 1994.
- *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, Oxford University Press, New York, Oxford, 1991.
- *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. III, Oxford University Press, New-York, Oxford, 1991.
- *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. by F.L. Cross, Third Edition edited by E.A. Livingston, Oxford University Press, 1997.
- TUCKER, Robert C., *Filosofie și mit la Karl Marx*, traducerea din limba engleză de Emanuel-Nicolae Dobrei, Ed. Curtea Veche, București, 2011.
- TUDOSESCU, Ion, *Ființă, Esență, Existență. Tratat de ontologie*, vol. I, Ed. Fundației România de Mâine, București, 2002.
- ȚARĂLUNGĂ, Ecaterina, *Dimitrie Cantemir*, Ed. Minerva, București, 1989.
- USCA, Pr. Ioan Sorin; TRAIA Prof. Ioan, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți. Cartea Psalmilor*, vol. XIII, Ed. Christiana, București, 2009.
- VASILESCU, Emilian, *Apologeți creștini. Români și străini*, Ed. Cugetarea, București, 1942.
- VLAHOS, Ierotei, *Monahismul ortodox ca viață profetică, apostolică și martirică*, traducere de monahul Calist, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2005.
- VLĂDUȚESCU, Gheorghe, „Rațiune și credință în filosofia evului mediu – Averroes și Thoma", în vol. *Rațiune și credință*, coord. Gh. Vlădușescu, Septimiu Chelcea, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983.
- VLĂDUȚESCU, Gheorghe, *Teologie și metafizică în cultura evului mediu*, Ed. Paideia, București, 2003.
- VULCĂNESCU, Mircea, *Posibilitățile filosofiei creștine*, îngrijirea ediției Dora Mezdrea, Ed. Anastasia, București, 1996.
- WARBURTON, Nigel, *Filosofie- noțiuni fundamentale*, trad. Laurențiu Staicu, Ed. Punct. București, 2000.
- Whittaker, Tomas, *Neoplatonismul: un studiu asupra istoriei elenismului*, traducere și îngrijire ediție: Alexandru Anghel, Ed. Herald, București, 2007.

- WILS, Maurice, *The Making of Christian Doctrine. A Study in the Principles of Early Doctrinal Development*, Chambridge University Press, London, 1967.
- WILSON, E.O., *On Human Nature, Chambridge*, Harvard University Press, 1978.
- XENOFON, *Apologia lui Socrate*, traducere de Șt. Bezdechi, Ed. Antet, s.a.
- YANARAS, Christos, *Heidegger și Areopagitul*, traducere de Nicolae Șerban Tanașoca, Ed. Anastasia, București, 2009.
- YANNARAS, Christos, *Contra religiei*, traducere din greacă de Tudor Dinu, prefeță de Sorin Dumitrescu, Ed. Anastasia, București, 2011.
- YANNARAS, Christos, *Ortodoxie și Occident*, text îngrijit de Iulian Nistea, Ed. Bizantină, București, 1995
- ZĂGREAN, Arhid. prof. dr. Ioan; TUDORAN, Pr. prof. dr. Isidor, *Dogmatica Ortodoxă. Manual pentru seminariile teologice*, ediția a noua, Ed. Renșterea, Cluj-Napoca, 2009.

POSTFAȚĂ:

APOLOGETICA ORTODOXĂ – MĂRTURISIRE VIE ȘI LUCRĂTOARE

Una dintre preocupările de bază în viața și activitatea Bisericii a fost mărturisirea sau apărarea adevărurilor de credință de-a lungul veacurilor, a valorilor morale și de cult, a tradițiilor și realităților perene de viață și învățătură creștină. Această frumoasă și necesară preocupare a fost susținută în primul rând de o necesitate misionară. Activitatea reprezentanților Bisericii din primele veacuri în scopul definirii rolului și locului pe care îl avea „*noua orânduire spirituală*” în plan social și antropologic s-a transformat treptat în pârghie de dialog cu lumea profană. Pentru a ajunge aici, creștinismul a trebuit să treacă prin persecuțiile păgânismului. În lupta cu lumea și convingerile politeiste, învățătura Bisericii și-a consolidat temeinic vocabularul teologic. Au existat însă alunecări de înțelegere și interpretări greșite ale cuvântului scripturistic, născându-se astfel ereziile de tot felul. Lupta cu acestea a dat naștere unei teologii polemizatoare, presărată cu expresii și rezoluții radicale, care au exclus orice fel de compromis. Acest specific apologetic s-a dovedit însă indispensabil pentru fixarea învățăturii de credință. În acest context, Sfinții Părinți și Sfintele Sinoade Ecumenice ale Bisericii au formulat primele dogme, îmbisericind și înduhovnicind vocabularul și conceptele ce au slujit mai înainte filosofiei și științelor profane. Așa se face că, prin credința în Mântuitorul Hristos ca Fiu veșnic născut din Dumnezeu Tatăl, Care S-a întrupat pentru noi, primii apologeți creștini au refuzat categoric „*atât divinizarea panteistă a naturii în păgânisme, cât și negarea ei nihilistă în diferitele dualisme și gnosticisme. Iar speranța lor eshatologică într-o împărăție a lui Dumnezeu în același timp interioară și social-cosmică, în același timp prezentă anticipat, dar și viitoare în desăvârșirea ei finală, îi făcea să se delimiteze de concepțiile mitologice circulare despre timp, să nu accepte nici pesimismul radical, nici optimismul integral ca atitudine în fața existenței și, mai ales, să refuze nu doar divinitatea cosmosului, ci și scaralizarea statului și autodeificarea persoanei împăratului, fără ca*

acest refuz martiric să însemne discreditarea ontologică a naturii și negarea radicală a societății și puterii politice".[1565]

Pas cu pas, lucrarea Adevărului Înomenit s-a descoperit în ceea ce a fost cu puțin timp mai înainte de lumina adevăratei cunoașteri. Despre această descoperire vorbește Sfânta Scriptură: „*Pământul lui Zabulon și pământul lui Neftali spre mare, dincolo de Iordan, Galileea neamurilor. Poporul care stătea în întuneric a văzut lumină mare și celor ce ședeau în latura și în umbra morții lumină le-a răsărit*".[1566] De aici, Cuvântul Mântuitorului Hristos, care a spus despre Sine că este Însuși „*Calea, Adevărul și Viața*",[1567] pătrunde dincolo de tradițiile politeiste, plinind și desăvârșind „*litera Legii*", pentru ca oamenii să înțeleagă adevăratul sens al existenței. Putem vorbi în primă instanță despre o tematică vastă a Apologeticii din primele veacuri creștine. Astfel, de la „*potențarea apologetică a sentimentului religios în perspectiva cunoașterii lui Dumnezeu*", la învățătura despre „*Logos – între prefigurare și iconomie*" însușită de teologia patristică, la preocupările scrise ale primilor apologeți creștini, de limbă greacă, latină sau siriacă, lucrarea de mărturisire a crescut treptat, atingând o formă bine definită. În acest stadiu, Apologetica Bisericii dezvoltă și promovează o argumentație genuină, bazată pe înseși realitățile și dovedirile lumești, alcătuită îndeaproape pe logica și retorica vremii. În acest sens, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful analizează cu atenție fenomenul interacțiunii dintre iudaism și creștinism, aducând argumente cu privire la continuitatea și legătura dintre ele. Sfântul merge mai departe și mărturisește valoarea teologică, morală, liturgică și socială a experienței eclesiale, prigonite de falsele prejudecăți. Alături de acest mare apologet creștin s-au adăugat și alte spirite doritoare să arate adevărata valoare a religiei „*Celui răstignit, mort, înviat și înălțat la ceruri*". Realitatea creștinismului, propovăduit sub această formă apologetică și mărturisitoare, ajungea astfel să contureze o „*figură cruciformă de tip antinomic*", în care se cuprindea deodată într-un tip antinomic „*interioritatea și exterioritatea,*

[1565] Ioan I. Ică jr, „Biserică, sicietate, gândire în Răsărit, în Occident şi în Europa de azi", în vol. *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analize – perspective,* coord. Ioan Ică jr şi Germano Marani, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 19.

[1566] Mt. 4, 15-16.

[1567] Cf. In. 14, 6.

verticala și orizontala, transcendența și imanența, cerul și pământul, contemplația și acțiunea, mistica și angajarea".[1568]

Mai departe, după pacea constantiniană (330), apologetica creștină și-a început mișcarea spre polemică. În aprinsele dispute cu ereticii, Părinții Bisericii au conturat primele începuturi ale unei teologii fundamentale, care a adus și aduce încă un plus de recunoaștere. Pe întreaga durată a Sinoadelor Ecumenice, descoperim în Apologetică teme de responsabilitate dogmatică, precum: cunoașterea lui Dumnezeu, antropologia ortodoxă, libertatea omului în contextul învățăturilor Sfintei Scripturi etc.

O altă etapă importantă în Apologetica Ortodoxă este și confruntarea sau combaterea scolasticismului. Aceasta, plină de argumente și expuneri teoreticizate, nu a făcut decât să-l îndepărteze și mai mult pe om de realitatea duhovnicească a propriei existențe. Omul scolastic ajunsese să nu mai gândească teonom, socotind că tot ceea ce face prin propriile forțe este bine și de ajuns pentru o existență singulară. S-a ajuns astfel la o conceptualizare autonomă a relației cu Dumnezeu, desprinsă de suportul sacramental al Sfintelor Taine, sprijinită mai mult pe teorii filosofice. În această dispută s-a remarcat Sfântul Grigorie Palama, apologetul „*energiilor necreate*". Pe aceeași linie merge și părintele profesor Dumitru Popescu atunci când lansează ideea de „*Apologetică rațional-duhovnicească*".[1569]

Pe latura de interdisciplinaritate și dialog, Apologetica Ortodoxă s-a deschis către filosofie, cultură și științe. Au fost găsite numeroase pârghii de interacțiune și argumente temeinice pentru susținerea vieții Bisericii și pentru evidențierea Logosului înomenit. Această colaborare armonioasă a adus numeroase beneficii lucrării mărturisitoare în Biserică, mai ales în perioada modernă și contemporană. Elementele de noutate și de interferență suscită intelectualitatea laică, care iese oarecum din indiferență pentru a experia mai mult realitatea spirituală a existenței. În felul acesta, omul contemporan a reînvățat să se definească simbolic. Simbolismul religios a trezit mereu interesul cercetătorilor din domenii diferite de activitate, lumea întreagă

[1568] Ioan I. Ică jr, *Biserică, societate, gândire în Răsărit, în Occident şi în Europa de azi*, p. 21.

[1569] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Apologetica raţional-duhovnicească*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009.

reprezentând un mare simbol ce trebuie să fie descifrat. În dorința de a înțelege sensurile universului înconjurător, oamenii de știință au folosit descoperirile din diferite domenii pentru a-și formula propriile teorii. În acest sens, se pot realiza conexiuni pertinente între felurile în care istoricul religiilor Mircea Eliade și teologul ortodox Alexander Schmemann au definit simbolul și felul în care acesta este prezent în viața de zi cu zi a oamenilor, redefinind astfel și strânsa legătură ce există între istoria religiilor și teologie ca discipline de studiu academic.[1570]

Iată prin urmare cât de necesară este Apologetica Ortodoxă în contextul existenței actuale: ea trece dincolo de calitatea defensivă, aplicându-se ca realitate mărturisitoare a Adevărului Înomenit în lume. În vechile dispute cu sincretismul, ateismul, secularismul, globalizarea sau indiferența religioasă, Biserica a trebuit întotdeauna să găsească soluții. În acest sens, din vistieria bogatelor sale învățături dogmatice, ea a împărtășit permanent daruri, pilde și realități existențiale. Avându-l ca apărător și apologet pe Însuși Mântuitorul Hristos, Biserica făgăduiește lumii cea mai mare bogăție de daruri: viața de veci și Împărăția Cerurilor. Despre aceste lucruri și despre multe altele mărturisește și lucrarea Pr. lect. univ. dr. Ioniță Apostolache, care se adresează nu doar studenților, ci oricui dorește să cunoască și să se împărtășească din preaplinul vieții în Hristos.

Pr. conf. dr. Adrian Boldișor

[1570] Vezi articolul nostru: „Concepte deschise: simbolul între istoria religiilor şi teologie. Mircea Eliade - Alexander Schmemann”, în vol.: *Concepte deschise - Constantin Noica*, Ed. Academiei Române, Bucureşti, 2015, pp. 234-247.